

GRUNDLEGUNG

DER

[VOR]SOKRATISCHEN PHILOSOPHIE.

Οὐκ ἄρα πάνυ ἡμῖν φροντιστέον,
τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὁ
ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων,
ὁ εἷς, καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια.

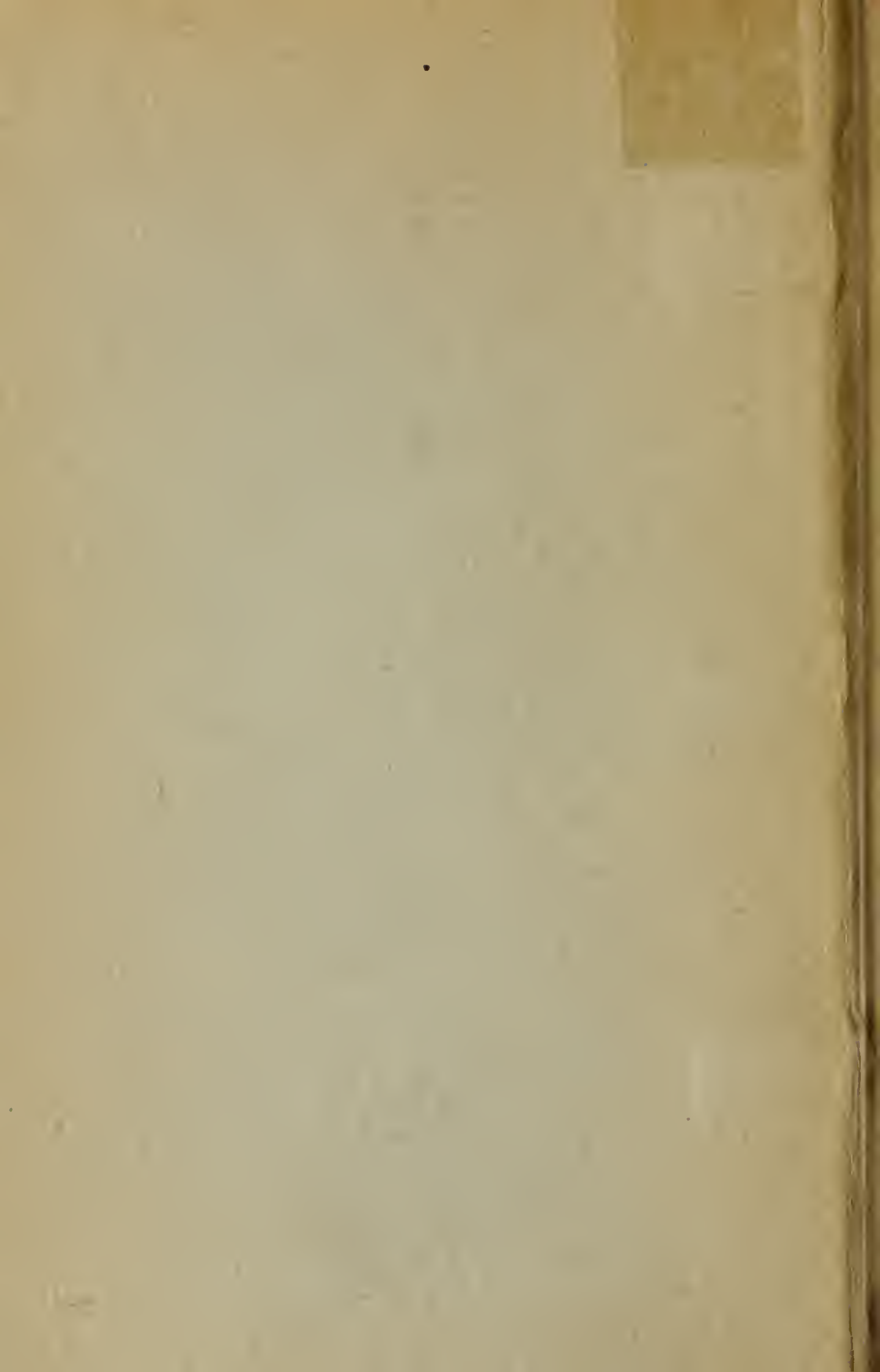
Platon.

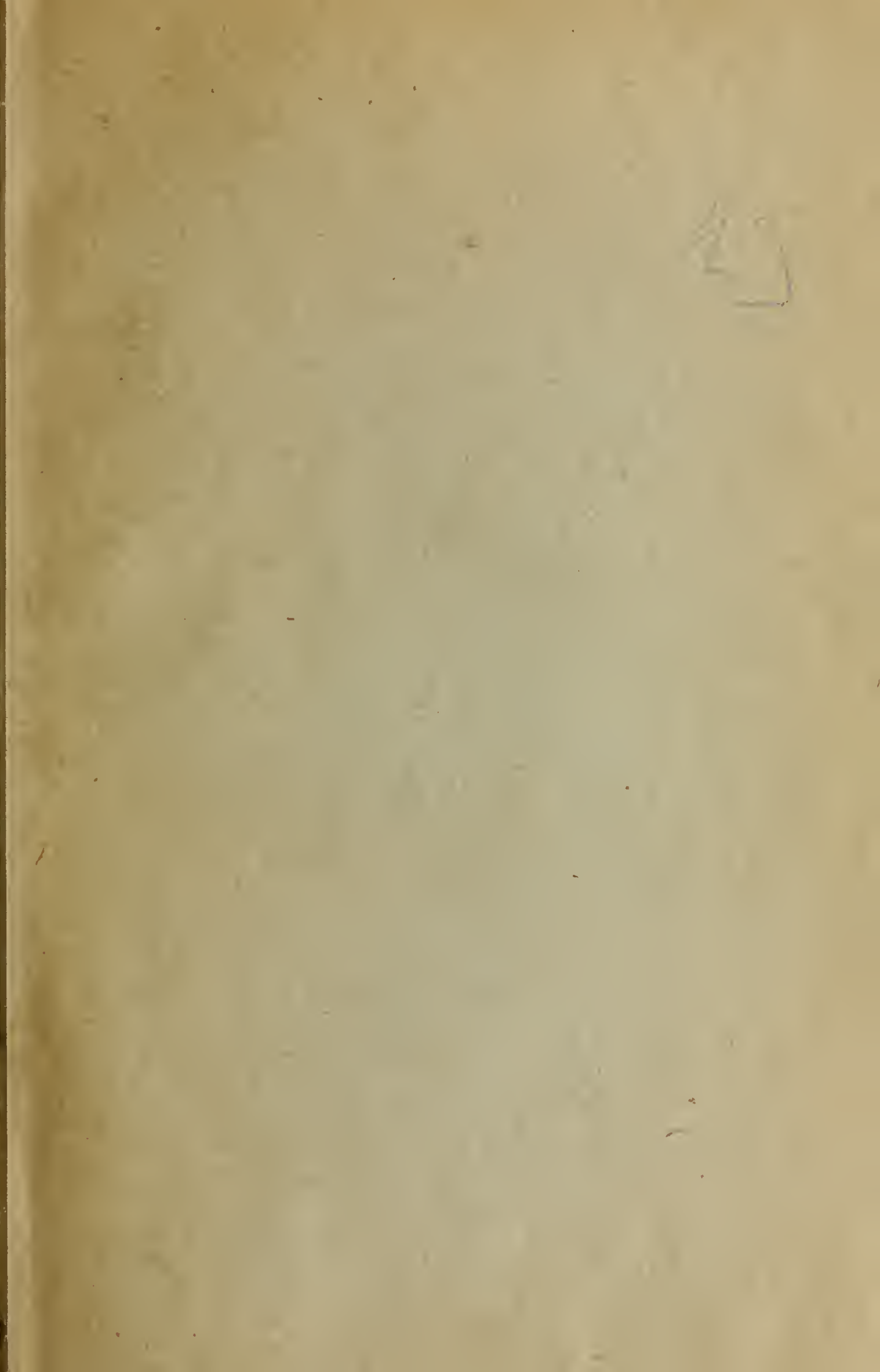
VON

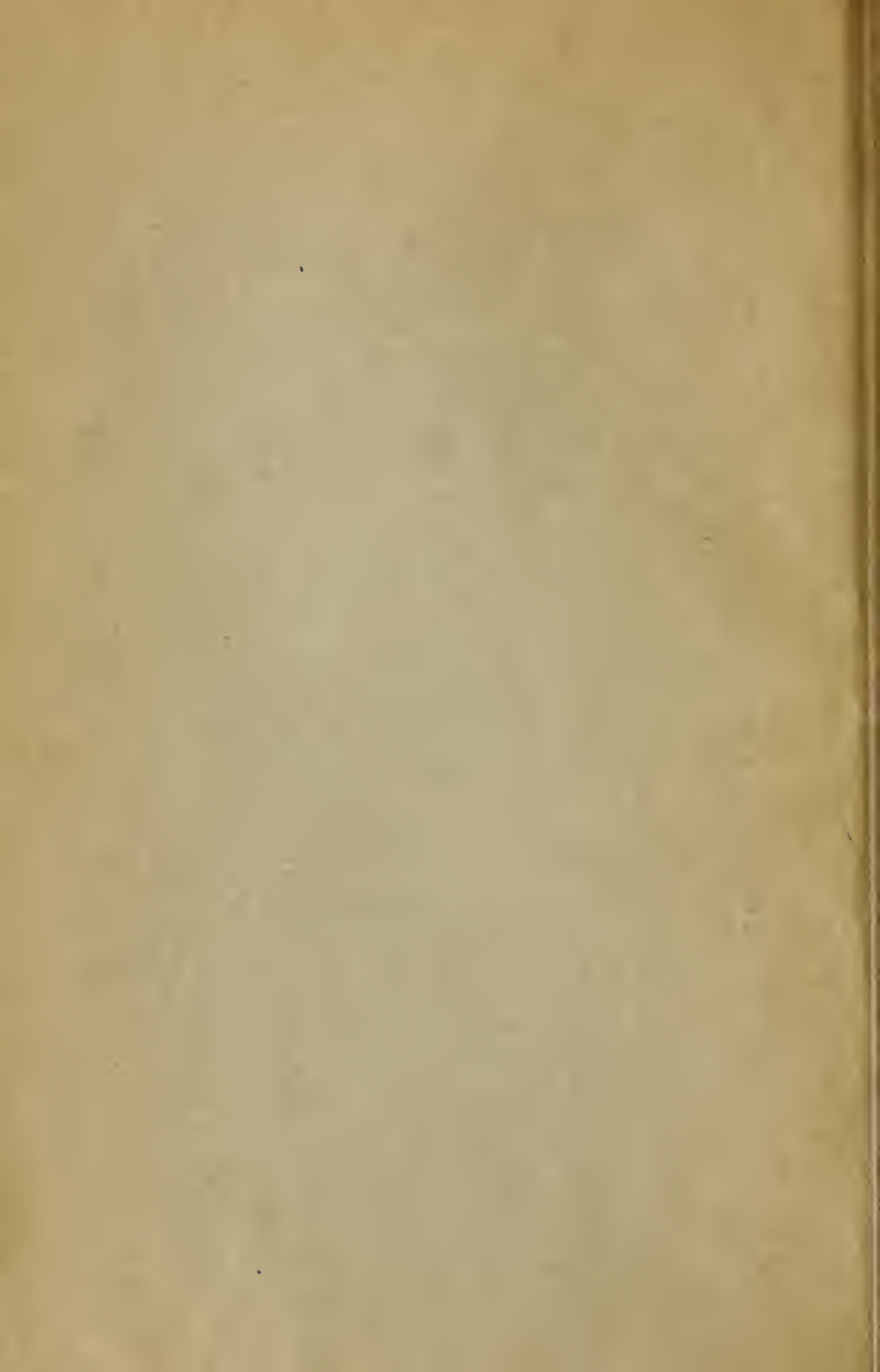
DR. HEINRICH GOMPERZ.



LEIPZIG UND WIEN.
FRANZ DEUTICKE.
1897.







Baron Alfred [illegible]
in alter Dankbarkeit
und Verehrung
Der Verfasser.

GRUNDLEGUNG

DER

NEUSOKRATISCHEN PHILOSOPHIE.

> *Οὐκ ἄρα πάνυ ἡμῖν φροντιστέον, τι ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὁ ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ αδίκων, ὁ εἷς. καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια.*
>
> *Platon.*

VON

DR. HEINRICH GOMPERZ.



LEIPZIG UND WIEN.
FRANZ DEUTICKE.
1897.

Verlags Nr. 547.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

DEM SOKRATIKER

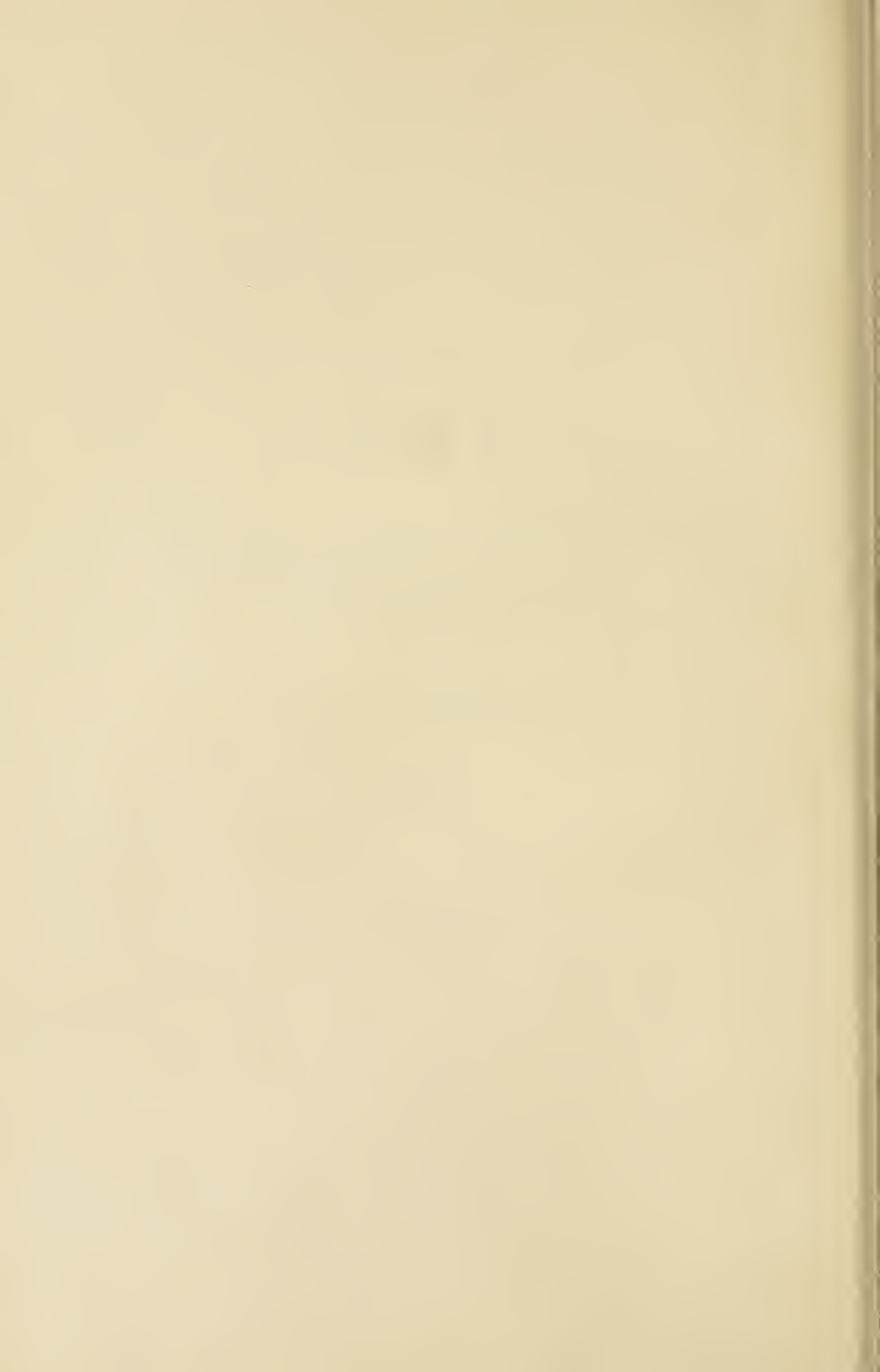
DR. RUDOLF KOHLRAUSCH

DISTRICTSARZT IN GLEINSTETTEN

(STEIERMARK)

IN AUFRICHTIGER FREUNDSCHAFT

ZUGEEIGNET.



Vorrede.

Indem ich dieses Büchlein der Oeffentlichkeit übergebe, bin ich mir der mannigfachen Bedenklichkeiten eines solchen Unternehmens bewusst. Die meisten Schwierigkeiten brachte die Nothwendigkeit mit sich, den Ansprüchen eines dreifachen Publicums zu genügen: einmal wissenschaftlich durchgebildete, aber mit den sokratischen Ideen gänzlich unbekannte, dann wieder mit denselben innig vertraute, aber eben einfach gläubige, der Speculation abgeneigte, endlich weder gläubige noch gelehrte Leser und Leserinnen im Auge zu haben; denn wenn ich diese drei nicht zu einander hinführte, so wäre die aufgewandte Mühe völlig zwecklos und unfruchtbar geblieben. Jenem dreifachen Erfordernisse entsprechend, musste bald ein wissenschaftlicher, bald ein religiöser, immer aber ein populärer Ton angestrebt werden. Allein es war nicht möglich, diese Darstellungsarten alle zugleich festzuhalten. Ich sah mich deshalb genöthigt, die Tonart zu wechseln, und glaubte insbesondere im Anfang von allgemein anerkannten Grundlagen ausgehen, gegen Schluss aber die specifisch sokratischen Begriffe einführen zu sollen. Deshalb ist auch einerseits der erste Theil, welcher ursprünglich als selbstständiges Ganzes gedacht war, in seiner ganzen Voraussetzungslosigkeit abgedruckt, andererseits im dritten mit Hinweisen auf innersokratische Standpunkte und Streitfragen nicht gekargt worden. Jenem Streben nach Gemeinverständlichkeit wiederum ist es

zuzuschreiben, dass fast allen selteneren Fremdworten bei ihrem ersten Auftreten ein entsprechender deutscher Ausdruck beigefügt wurde; ferner, dass ich von allen Citaten und Verweisungen abgesehen habe. Diese Unterlassung mag hier dadurch einigermassen gutgemacht werden, dass ich jene Autoren, von denen ich mich vor allem abhängig weiss, aufzähle. Es sind dies für den ersten Theil Karl Joel, für den zweiten und den Anhang G. Th. Fechner (auch muss ich hier auf meine Abhandlung „Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen" verweisen), für den dritten Friedrich Paulsen, Richard Kralik und Alfred Frh. v. Berger. Was aber Max Stirner angeht, von dem kürzlich ein anderer Sokratiker öffentlich für abhängig erklärt wurde, so muss ich sagen, dass weder er noch ich je eine Zeile dieses Schriftstellers gelesen haben. Den Einfluss Nietzsche's endlich möge der kundige Leser selbst beurtheilen; ich halte ihn nicht für tiefgreifend, eher noch den Schopenhauer's. Zwei andere Unterlassungen dagegen, welche den Inhalt des Buches betreffen, können hier nur einbekannt werden: sowohl eine grundsätzliche psychologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Hedonismus, als auch eine eingehende Würdigung der menschlichen Verbände in ihrer ethischen Bedeutung als höhere Einheiten einerseits, als Spielgenossenschaften andererseits, mussten auf eine andere Gelegenheit verspart werden. Zum Schlusse möchte ich bemerken, dass mir im Interesse der Sache jede Besprechung und Bekanntmachung dieser Schrift, auch die ungünstigste, erwünscht ist: eine solche könnte nur den erwünschten Anlass bieten, die Wahrheit durch streitbaren Gedankenaustausch zu fördern.

Wien, im October 1896.

Dr. Heinrich Gomperz.

Inhaltsverzeichniss.

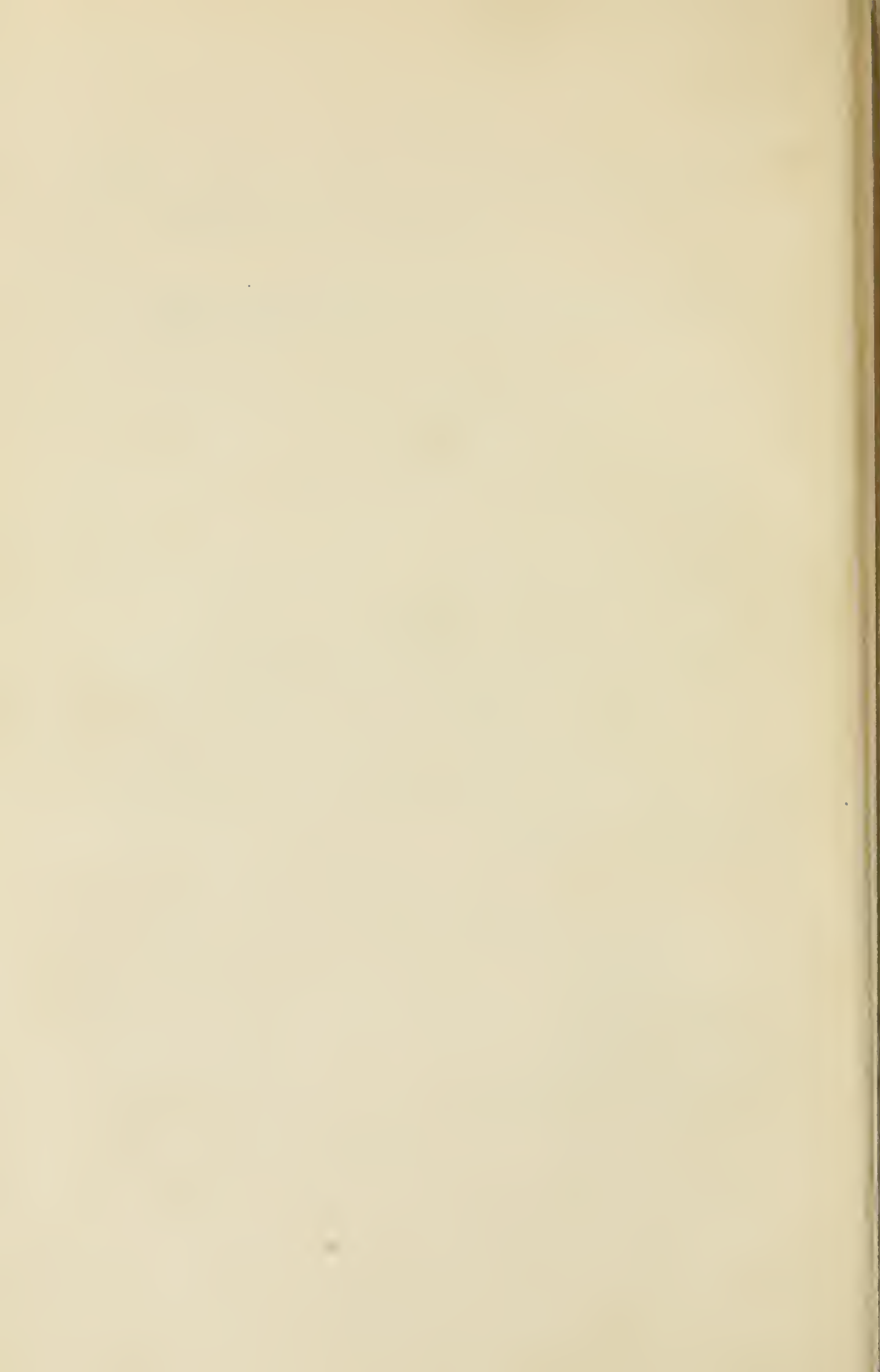
Seite

III. Theil.

Ethische Grundlegung der neusokratischen Philosophie, oder: Von der Paidia.

Anhang.

Metaphysische Ausblicke, oder: Von den Göttern.



Einleitung.

Die neusokratische Philosophie, deren Grundlegung hier versucht wird, soll der wissenschaftliche Ausdruck für den religiösen Glauben der sokratischen Schule sein. Diese Schule wurde im Jahre 1890 von Leo Haas begründet, und blüht seitdem, langsam aber stetig an Bekennern zunehmend. Diese Schule ist aber keine philosophische Gesellschaft, Richtung oder Secte, sondern eine Gemeinde von Gläubigen, welche sich zusammenfinden in ihrem Glaubensbekenntniss, das da lautet: Für einen guten Mann gibt es kein Uebel, weder im Leben noch im Tode. *Παιδιᾶς χάριν.* Dieses Bekenntniss ist aber wiederum nicht der Ausdruck einer wissenschaftlichen Ueberzeugung, sondern eben eines Glaubens, d. h. einer bestimmten Gemüthsverfassung und Lebensstimmung. Das Vorhandensein dieser Stimmung in den Gläubigen ist eine feststehende, keines Beweises bedürftige Thatsache; und deshalb ist auch der Bestand und die subjective (innere) Wahrheit dieses Glaubens von der Giltigkeit und Stichhältigkeit jeder einzelnen wissenschaftlichen Ableitung und Schlussfolgerung durchaus unabhängig. „Die sokratische Idee," so schrieb deshalb mit vollem Rechte unser lieber Mitbruder Franz Sirk, den der Tod vor kurzem ereilt hat, „die sokratische Idee ist keine Philosophie, d. h. kein

Streben nach etwas, was die Menschen niemals im Stande sein werden zu erlangen. und kein Aberglaube, welcher nur eine Zeitspanne geglaubt wird. und kein Wissen, dessen Quelle und Mündung dem Irdischen angehören, sondern ein glaubenssicherer, ewiger, überirdischer Glaube." Warum wir all das an dieser Stelle anführen? Weil wir von vorneherein unsere Sache. die Sache dieses Buches. von der Sache des sokratischen Glaubens zu trennen wünschen. Was diese Arbeit versuchen will, ist dies: zu zeigen, dass der sokratische Glaube auch mit den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft verträglich ist. Indem wir diesen Versuch unternehmen, befriedigen wir in erster Linie ein persönliches Bedürfniss, das Bedürfniss nämlich, unseren Glauben mit unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung in Einklang zu setzen. In zweiter Linie möchten wir damit auch eine propagandistische Wirksamkeit ausüben, nämlich solchen Männern, welche gleich uns Gelehrte sind, die Ueberzeugung beibringen, dass die Widersprüche, welche ihnen vielleicht zwischen dem sokratischen Glauben und den Grundsätzen der Wissenschaft zu bestehen scheinen, nur scheinbare sind, dass vielmehr zwischen beiden im Grunde eine völlige Uebereinstimmung herrscht. Freilich hat dieses Unternehmen auch eine allgemeinere Bedeutung. Indem wir nämlich an den oben angeführten Satz glauben, halten wir auch seinen Inhalt für wahr, und stellen daher zugleich die Forderung auf, es müsse dieser Glaube auch mit den Ergebnissen einer vernünftigen Ueberlegung übereinstimmen. Allein diese Ueberlegungen, welche schliesslich alle zu demselben Resultate (Ergebniss) führen, können, ja müssen, nach dem jeweiligen Stande der Kenntnisse und Auffassungen, sehr verschiedene sein. Die philosophische Gewandung, welche wir dem sokratischen Glauben

im Folgenden zu bereiten suchen, ist von jener, die Sokrates für denselben Glauben fand, wesentlich verschieden; sie weicht ebensosehr von den Annahmen, durch die ihn Platon zu stützen suchte, ab; und wenn sich heute noch Manche finden mögen, die ihren sokratischen Glauben auf die sokratische Verstandeslehre, oder auf die platonische Unsterblichkeitslehre stützen können, so sind sie uns trotz des nothwendigen Gegensatzes, in dem sie zu unseren wissenschaftlichen Annahmen stehen müssen, als Glaubensbrüder nicht minder willkommen.

Eine spätere Zukunft wird voraussichtlich wiederum neue Voraussetzungen und Ableitungen an die Stelle der unserigen setzen müssen; ja noch mehr: es muss bereitwillig die Möglichkeit zugegeben werden, dass schon heute ein anderer, gelehrterer oder scharfsinnigerer Kopf für denselben Glauben eine andere, und auch wohl gar bessere wissenschaftliche Formulirung finden möchte. Eine solche würde wohl diesen unseren Versuch einer neusokratischen Philosophie verdrängen, oder auch widerlegen; den sokratischen Glauben selbst aber nur umsomehr stützen und kräftigen. Deshalb wiederholen wir: der sokratische Glaube, für den die gesammte sokratische Schule einsteht, steht und fällt nicht mit diesem Versuche einer „Grundlegung der neusokratischen Philosophie", für den wir allein die Verantwortung tragen. Was dieser trotzdem für die sokratische Religion und für die Wissenschaft leisten kann, mögen Gläubige und Gelehrte beurtheilen.

Wir selbst wissen darüber nichts, sind aber der Meinung, dass der Wissenschaft keine neue Aufstellung je auf die Dauer zum Schaden gereichen kann; und, was den Glauben anlangt, berufen wir uns auf diese Worte eines

neusokratischen Schulhauptes: „So wollen wir einen Rahmen schaffen für eine wahrhaft verjüngte, im besten Sinne neusokratische Weltansicht und Philosophie, die Jedem seine Freiheit lässt, und doch Alle vereinigt im Glauben an Sokrates"

I. THEIL.

Historische Grundlegung der neusokratischen Philosophie

oder:

Von der Persönlichkeit und Lehre des Sokrates.

I. Von der Wichtigkeit einer der Persönlichkeit dieses Philosophen besonders gewidmeten Untersuchung.

In den neuesten Zeiten ist es herkömmlich geworden, durch jedes Werk hindurch auf den Werkmeister zu blicken, alle Leistungen nur als Anzeichen des leistenden Menschen zu würdigen, alle Schöpfungen vorzugsweise nach dem Werthe des Schöpfers zu schätzen. Darin kann man gewiss zu weit gehen. So wie die Brauchbarkeit eines Schuhes von dem Charakter des Schusters durchaus unabhängig ist, so kommt auch die Persönlichkeit des Euklides nicht in Betracht, wenn es sich um die Giltigkeit seiner geometrischen Beweise handelt. Auch die Schönheit eines Kunstwerkes ist nicht nothwendig durch die sittliche Vortrefflichkeit des Künstlers bedingt, und die logische Stichhältigkeit eines Beweises ist nicht dadurch zu widerlegen, dass die psychologischen Beweggründe des Denkers verächtlich gemacht werden. Aus dem Satze: Operari

sequitur Esse (Das Wirken folgt dem Sein) ergibt sich noch nicht, dass auch unsere Werthurtheile ohneweiters von dem Wesen eines Dinges auf seine Wirkungen übertragen werden dürften. Darum bedarf es auch einer besonderen Rechtfertigung, wenn wir in Betreff eines Philosophen uns nicht an der Darlegung und Beurtheilung seiner Lehren genügen lassen, vielmehr unsere Untersuchung auch auf seine Persönlichkeit ausdehnen. In Bezug auf Sokrates aber wird diese Rechtfertigung keine allzu schwierige Aufgabe sein.

Denn einmal sind es schon unsere vornehmsten Quellen, seine eigenen Zeitgenossen und Jünger, Xenophon und Platon, welche stets die Person des Meisters in den Vordergrund stellen, indem sie nicht müde werden, ihn in seiner Eigenart darzustellen und zu preisen. Dann aber, und das ist weitaus das wichtigere, ist die Lehre des Sokrates, losgelöst von der Person ihres Urhebers, sowohl an sich selbst als in ihren Wirkungen nahezu unverständlich. Denn zwischen dem positiven Gehalt seiner philosophischen Thesen (Lehrsätze) und zwischen seiner epochemachenden Bedeutung für das ganze Geistesleben des Alterthums besteht ein ungeheueres Missverhältniss. Dass alle Menschen nach Glückseligkeit streben, dass die Glückseligkeit nur durch die Tugend erreicht werden könne, dass alle Tugend in einem Wissen bestehe, dass sie also im Grunde einheitlich und lehrbar sei, dass niemand freiwillig das Schlechte wähle, dass alle Verfehlungen in einem Mangel der Erkenntniss ihren Grund haben — diese Sätze können es unmöglich gewesen sein, welche dem gesammten wissenschaftlichen Denken der folgenden Jahrhunderte einen so dauernden und fernhinwirkenden Antrieb gegeben haben. Erscheinen sie doch zum Theile als selbstverständliche, tief in der griechischen Natur

wurzelnde Wahrheiten, zum Theile als kühne und überfolgerichtige Paradoxien, von denen man erwarten sollte, dass jene als Gemeinplätze stillschweigend hingenommen, diese ohne besondere Wirkung als Curiosa der Philosophiegeschichte verzeichnet und überliefert worden wären. Schon deshalb also kann in diesen positiven Lehren nicht die eigentliche Bedeutung des Sokrates gefunden werden. Sie müssen vielmehr einen tieferen Sinn bergen, und dieser, und mit ihm auch das Geheimniss der fruchtbaren Wirksamkeit des Philosophen, kann sich uns erst dadurch erschliessen, dass wir dem Grundzuge der sokratischen Persönlichkeit nachspüren, und zu erkennen streben, wie aus ihm jene Lehrsätze hervorgehen mussten, und was sie in diesem neuen Lichte eigentlich besagen.

II. Von den Erkenntnissquellen für die Persönlichkeit des Sokrates.

Wenn man von vereinzelten Angaben und abgeleiteten Berichten absieht, so sind es vier Autoren, welche uns die Kenntniss der Person und Lehre des Sokrates vermitteln: sein Altersgenosse Aristophanes, der ihn in seinen „Wolken" mit Spott und Hohn überschüttet, seine beiden Jünger Platon und Xenophon, die ihn in vielen Schriften mit gleicher Bewunderung, aber freilich mit sehr ungleichem Können, preisen und darstellen, endlich sein Enkelschüler Aristoteles (und dessen Schule), der seine Thesen gelegentlich erwähnt und kritisirt. Von dem Zeugnisse des Aristophanes wird später die Rede sein. Unter den drei anderen Hauptzeugen aber findet ein höchst eigenthümliches Verhältniss statt, das man im Allgemeinen so ausdrücken

kann: die Ergiebigkeit und Verlässlichkeit eines jeden derselben in Betreff der Persönlichkeit und die in Betreff der Lehre stehen im umgekehrten Verhältnisse.

Aristoteles ist die weitaus werthvollste Quelle für die positiven Lehrsätze der sokratischen Philosophie. Er war in der Lage, über dieselben ausgezeichnet unterrichtet zu sein: und es mangelte ihm, dem objectiven Beurtheiler seiner Vorgänger, fast jeder Anlass, diese seine ausgezeichneten Nachrichten zu verfälschen. Aber eben, weil er ihm kühl und objectiv gegenüberstand, eben, weil er ihn lediglich wie ein Geschichtschreiber der Philosophie betrachtete, bieten uns seine Zeugnisse für die sokratische Persönlichkeit so gut wie nichts.

Schon anders bei Xenophon. Dieser war gänzlich frei von der Objectivität des Aristoteles, und damit auch von der Gefahr, die Persönlichkeit des Meisters neben seiner Philosophie zu übersehen. Er verehrte in ihm den Mustermenschen, das Ideal des „schönen und guten Mannes", weit mehr als den tiefen und ursprünglichen Denker; und insoferne ist sein Zeugniss werthloser in Betreff der Lehre, werthvoller in Betreff der Persönlichkeit. Allein zwei andere Eigenthümlichkeiten mindern auch diesen letzteren Werth bedeutend herab. Xenophon war selbst eine stark ausgeprägte Natur, ein Vertreter nicht der sich anschmiegenden und in grösseren Naturen aufgehenden, sondern der kräftig entwickelten und selbstsicheren Mittelmässigkeit; und er scheute sich nicht, den Meister auf dieses sein Niveau herabzuziehen, aus ihm eben das Ideal der Mittelmässigkeit zu machen. Und was diesen ersten Mangel noch weit empfindlicher macht, ist der zweite: Xenophon's ausserordentliches Unvermögen, eine fremde Eigenart auch da, wo sie ihm widerstrebt, zu erfassen und wiederzugeben. Aus seinen Schriften kann

man deshalb sowohl die Lehre als auch die Persönlichkeit unseres Philosophen in ihren grössten Zügen, in ihren gröbsten Umrissen erkennen; aber alles Detail ist verwischt, oder genauer: es ist das xenophonteische Detail an die Stelle des sokratischen getreten.

Ganz anders endlich bei Platon. Sein Zeugniss ist für die Lehre so gut wie gar nicht zu brauchen. Denn, selbst ein genialer Denker, scheute er sich nie, seine eigenen Gedanken, die ihm bis gegen sein höheres Alter hin nur die consequenten (folgerechten) Fortbildungen und Ausgestaltungen der sokratischen zu sein schienen, dem Meister in den Mund zu legen, so dass wir, ohne die anderen Quellen zu kennen, nie wissen könnten, wo in seinen Gesprächen (Dialogen) die sokratische Philosophie endet, und die platonische beginnt. Allein Platon eignete, im strengen Gegensatze zu Xenophon, eine hohe künstlerische Meisterschaft, die Gabe, alles Charakteristische aufzufassen und darzustellen. Er ist deshalb für alles Persönliche die vorzüglichste Quelle. So sehr in seinen Dialogen die Eigenart des Denkers Sokrates zurücktritt, so deutlich und lebensvoll tritt uns in ihnen die Gestalt des Mannes entgegen. Die platonischen Gespräche sind Kunstwerke, zu denen das platonische Denken den Stoff, die sokratische Persönlichkeit die Form abgegeben haben. Es ist deshalb nur folgerecht, wenn wir für diese Persönlichkeit Platon als die vornehmste, die reichste und treueste Quelle betrachten.

III. Von den platonischen Zeugnissen im Allgemeinen und insbesondere vom „Gastmahl".

Wir können hier nicht eingehend die einzelnen Züge betrachten, aus denen sich die Eigenart des platonischen

Sokrates zusammensetzt. Sie sind ja auch in ihrer Vereinzelung bekannt genug: die Ausdauer in Gefahr und Genuss, die stete Heiterkeit und Gefasstheit, der fortwährende Verkehr mit der Jugend, das Frage- und Antwortspiel, das ironische Eingehen auf die fremde Ansicht, die aus dem Alltagsleben gegriffenen Beispiele von den Handwerkern und Lastthieren, mit einem Worte die „sokratische Kraft", die unermüdliche Ausdauer seines Temperamentes und Forschungseifers — sie ist uns fast ebenso vertraut geworden, wie der athenischen Jugend seiner Zeit. Allein sie war es nicht, die Platon als der eigentlich werthvolle Grundzug seines Wesens galt.

Im „Gastmahl", wo er Alkibiades eine ebenso kurze als tiefe Lobrede auf Sokrates in den Mund legt, findet sich ein bemerkenswerther Vergleich. Sokrates, heisst es dort, gleicht kein anderer Mensch der Vergangenheit oder der Gegenwart. Wenn man ihn aber mit etwas vergleichen will, so bieten sich nur jene Silenengestalten dar, die, von aussen derb und drollig anzuschauen, in ihrem Inneren hehre Götterbilder bergen. Dieses Innere des Sokrates habe wohl noch kaum jemand erschaut; und näher wird es nur durch das griechische Wort *σωφροσύνη* (Heil-Sinnigkeit) bezeichnet.

Es ist offenbar, dass mit dieser Aeusserung alle jene Züge nicht gemeint sein können, die zu Tage lagen und jedem athenischen Bummler, oder auch nur jedem seiner Jünger geläufig sein mussten. In dieses Allerheiligste des sokratischen Wesens wäre vielmehr auch uns kein Blick vergönnt, wenn es uns nicht Platon selbst in einem kleinen Meisterwerke, der *Ἀπολογία Σωκράτους* (Vertheidigungsrede des Sokrates) erschlossen hätte.

IV. Von der Apologie im Allgemeinen.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob die platonische Apologie authentisch sei, ob sie getreu jene Rede wiedergebe, die Sokrates vor den athenischen Geschworenen wirklich gehalten hat, als er vor ihnen von Meletos, Anytos und Lykon der Gottlosigkeit und des Jugendverderbs angeklagt war. Natürlich aber hat diese Frage nur als die Frage nach dem Mehr oder Minder der geschichtlichen Treue ihren Sinn. Denn kein Sachkundiger wird annehmen, dass Platon den Process des Sokrates stenographisch aufnehmen liess, ebenso wenig aber, dass er die ganze Rede und den ganzen Verlauf der Verhandlung frei erfunden habe. Und wenn man gar weiss, mit welcher Freiheit fast alle alten Geschichtschreiber Reden ersonnen und ihren Personen in den Mund gelegt haben, so mag die Aufgabe, hier eine Grenzlinie zwischen den Erinnerungen und den Ersinnungen Platons zu ziehen, wohl als eine verzweifelte erscheinen. Sie wird auch dadurch nicht erleichtert, dass uns unter dem Namen, und wahrscheinlich von der Feder des Xenophon gleichfalls eine „Apologie" überliefert ist, welche mit der platonischen in einigen Punkten übereinstimmt, in anderen streitet, in einigen ihr gegenüber offenbar Recht, in anderen offenbar Unrecht hat.

Allein erfreulicherweise kommt dieser ganze Streit für uns kaum in Betracht. Die einzige Frage, die für unsere Zwecke von Wichtigkeit ist, ist die: wollte Platon durch seine Apologie den Sokrates charakterisiren? Wird diese Frage bejaht, dann besitzen wir für die Persönlichkeit des Sokrates ein Zeugniss von viel höherem Werthe, als es ein stenographisches Protokoll des Processes „Meletos contra Sokrates"

wäre. Denn Platon war, wie gesagt, nicht nur ein hervorragender Künstler, sondern auch geradezu ein Meister der Charakteristik. Und so wie nach Aristoteles die Poesie philosophischer ist als die Geschichte, weil diese das Besondere und Zufällige, jene das Allgemeine und Nothwendige darstellt, so zeugt auch dasjenige, was ein grosser Meister als charakteristischen Zug ersinnt, mehr für das Wesen und den Grund einer Persönlichkeit, als dasjenige, was sie selbst irgend einmal wirklich gesagt oder gethan hat. Deshalb wären wir auch dann, wenn wir wirklich wüssten, dass die Apologie Xenophon's mehr geschichtliche Züge enthält als die Platon's, immer noch berechtigt, die letztere als die vorzüglichste Quelle für das Wesen des Sokrates unserer Betrachtung zu Grunde zu legen. Wer würde auch, wenn es sich darum handelte, sich die Züge eines Verstorbenen zu vergegenwärtigen, einer schlechten Photographie vor dem Porträt eines grossen Meisters den Vorzug geben, und unter dem Vorgeben, von der Idealisirung zur Naturtreue zurückzukehren, das Allgemeine und Bleibende durch das Zufällige und Zeitweilige verdrängen?

Allein jene Voraussetzung, dass Platon in der Apologie charakterisiren wollte, ist erst zu erhärten. Freilich, es könnte mit vielem Rechte behauptet werden, dass die Last des Beweises auf jenen falle, der eine gegentheilige Ansicht vertrete. Denn allerdings spricht der erste Anschein so laut dafür, dass die Apologie in erster Linie, ihrem Namen entsprechend, eben eine Vertheidigung des Sokrates enthalte, dass die entgegengesetzte Behauptung, sie sei eine platonische Lehrschrift, einigermassen überraschen muss. Dennoch könnten wir uns eine Ausführung dieser Muthmassung denken, welche der Scheinbarkeit nicht ganz entbehren würde.

Es sind nämlich zwei Berührungspunkte zwischen der Apologie und dem platonischen Gespräche „Gorgias" vorhanden. Der eine ist ein äusserer. Gegen Ende des genannten Dialoges nimmt nämlich das Gespräch eine solche Wendung, dass Sokrates veranlasst wird, gewissermassen im Vorblick auf seinen eigenen Process die Art und Weise seiner Vertheidigung zu erörtern; und der Leser gewinnt den Eindruck, dass diese Stelle von Platon kaum nach der Apologie niedergeschrieben worden wäre, sehr wohl aber zu ihrer Abfassung den Anstoss gegeben haben könnte. In demselben Schlussabschnitte des Gorgias aber — und das ist der innere Berührungspunkt — wird die These verfochten, dass es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun. Und es könnte nun vielleicht jemand vermuthen, die Apologie sei bestimmt, diese These in einem anschaulichen Bilde dem Verständnisse näher zu bringen, sie gleichsam im Grossen zu illustriren. Allein, wenn wir bedenken, dass jener Satz mit Platon's philosophischem System nur einen losen Zusammenhang aufweist; dass er zu ihrer theoretischen Begründung erst viel später, im „Staat", gelangt ist; dass aber praktisch gerade das Schicksal des Meisters geeignet war, jene Ueberzeugung in dem Schüler zu erwecken; so wird sich jene Vermuthung in ihr Gegentheil verkehren, und wir werden es wahrscheinlicher finden, dass eben das Ende des Sokrates, und die Art, wie dieser es ertrug, Platon für den Satz vom Unrechtleiden erwärmt habe. Dazu kommt endlich die unzweifelhafte Thatsache, dass Platon in der Apologie in einigen Punkten, namentlich in Bezug auf das Schicksal der Seele nach dem Tode, von seinem eigenen Standpunkte abweicht, was sich nur aus dem Bestreben, die Ansichten des Sokrates treu wiederzugeben, erklären lässt.

Wenn wir aber sagen, dass die Apologie den Sokrates charakterisire, so müssen wir eine Einschränkung machen, die doch auch wieder keine Einschränkung ist. Gerade dadurch nämlich, dass Platon hier seinen Meister durch eine Rede zeichnen musste, die er diesem selbst in den Mund legte, gerieth er in eine eigenthümliche Schwierigkeit. Es gab mancherlei, was wohl Platon über Sokrates zu sagen hatte, was dieser aber vielleicht zum Theile nicht ausgesprochen, zum Theile auch gar nicht deutlich gewusst hätte. In solchen Fällen hat Platon mit allerlei feinen Kunstgriffen auszuhelfen gesucht, an den entscheidenden Stellen aber, wie kaum ein Kundiger bezweifeln wird, überall das formale Moment neben dem materialen (inhaltlichen) gering geachtet, gesagt, was er zu sagen hatte, und sich mit Recht darauf verlassen, dass auch der Leser nicht vergessen werde, dass zwar Sokrates der Held, aber Platon der Verfasser der Apologie sei.

Diese Bemerkung musste hier gemacht werden, weil sich im Folgenden zeigen wird, dass Platon dasjenige, was er als die unausgesprochene Grundstimmung des Sokrates empfand, ihm zu Ende doch mit ausdrücklichen Worten in den Mund legte, ohne dass doch hieraus geschlossen werden dürfte, er hätte auch dieses Aussprechen selbst als einen charakteristischen Zug angesehen; wogegen freilich auch die Möglichkeit besteht, dass das, was den Sokrates sein Leben lang dunkel bewegt hatte, sich ihm nun, auf diesem Höhepunkte seines Lebens, ganz von selbst auf die Lippen drängte und Worte fand; dass in dieser höchsten Steigerung des Bewusstseins die Silenengestalt wie ein hohes Thor aufflog, und die darin befindlichen Götterbilder, jene tiefe „Heil-Sinnigkeit", offen zu Tage trat.

Um aber deren Natur genauer bestimmen zu können, wollen wir Inhalt und Form der Apologie in Kürze betrachten.

V. Vom Inhalt der Apologie.

Der Inhalt ist in wenigen Worten dieser: Sokrates unterscheidet eine doppelte Reihe von Anklagepunkten. Einmal die gegen ihn seit langer Zeit bestehenden Vorurtheile. Diese widerlegt er: er hielte es zwar für überaus schöne und nützliche Thätigkeiten, die Natur zu erforschen und ihre Räthsel zu lösen, die Jünglinge weiser und besser zu machen, und womöglich dadurch auch noch Geld zu verdienen; leider aber sei er aller dieser Künste durchaus unkundig, und seine Aufgabe sei nur die gewesen, zu zeigen, dass auch die Anderen, die da von sich meinen, etwas rechtes zu wissen, nicht weiser seien als er. Denn dieses habe die Delphische Pythia von ihm ausgesagt, und er habe es denn auch erhärtet, indem er Staatsmänner, Dichter und Handwerker ausgeforscht und sie ihres Nichtwissens, oder doch ihres nicht zureichenden Wissens überführt habe. Dadurch aber seien ihm nun alle diese aufsässig geworden, hätten ihn für einen gottlosen und rechtsverdrehenden Weisheitslehrer ausgegeben, und so auch den gegenwärtigen Process herbeigeführt. Dessen Klagepunkte, Gottlosigkeit und Verführung der Jugend, widerlegt Sokrates zunächst in einem Zwiegespräch mit dem Hauptankläger Meletos, voll von Witz und dialektischer (unterredungskünstlerischer) Schlagfertigkeit, wenn auch vielleicht für unser Gefühl nicht gerade mit durchschlagenden Gründen. Nun folgt ein längerer Schlusstheil. Sokrates bezeichnet es mit Nachdruck als seine, ihm von den Göttern gestellte Aufgabe, seine Mitbürger ihres unbegründeten Weisheits- und Tugenddünkels zu

überführen, und sie auf die einzig wahren Grundlagen theoretischer und praktischer Tüchtigkeit hinzuweisen. Er betont, dass es feige wäre, von dieser Sendung aus Furcht vor äusseren Nachtheilen oder Strafen abzulassen, die vielleicht die grosse Menge für Uebel halten möge, er aber nicht. Er entschuldigt seine geringe Betheiligung an öffentlichen Angelegenheiten, und beruft sich für den Charakter seiner ganzen Wirksamkeit auf das Zeugniss nicht nur seiner Jünger, sondern auch deren älterer Verwandter. Er setzt endlich auseinander, weshalb er sich aller herkömmlichen Mittel, das Mitleid der Richter zu erregen, enthalte.

Nach der Bejahung der Schuldfrage folgt der zweite Theil. Dem Strafantrage der Kläger auf Todesstrafe könne er keinen Gegenantrag entgegensetzen; denn er sei sich ja keiner Schuld bewusst. Nach seinem Verdienst müsste er die Speisung im Prytaneum beanspruchen; dem Zureden seiner Freunde folgend, wolle er sich aber zur Zahlung einer geringfügigen Geldstrafe bereit erklären.

Die Geschworenen erkennen auf Todesstrafe, und nun folgt der dritte Theil. Sokrates ist durch das Urtheil nicht überrascht oder erregt. Er bedauert nur die Richter, welche da eine bedeutende Schuld auf sich geladen haben. Den Tod hält er nicht für ein Uebel. Denn entweder sei der Tod ein völliges Erlöschen der Persönlichkeit, und somit ein Zustand beneidenswerther ewiger Ruhe, oder aber eine Versetzung in die Unterwelt, dann berechtige er zu manchen fröhlichen Hoffnungen. Es müsse doch gar interessant sein, mit den Helden der Vorzeit zu verkehren und insbesondere auch sie ihres etwaigen Weisheitdünkels zu überführen. Und im Schattenreiche habe man wenigstens den einen Vortheil, dass man dort unmöglich zum Tode verurtheilt werden könne. Und nun bricht

im letzten Capitel der Grundton des Ganzen noch einmal in den stärksten Accenten durch. In diesem letzten und entscheidenden Augenblicke lässt ihn Platon jenes Unabhängigkeitsgefühl, das sich wie ein rother Faden durch die drei Reden zieht, in dem Satze aussprechen: „Dieses Eine aber muss man für die Wahrheit halten: Für einen guten Mann gibt es kein Uebel, weder im Leben noch im Tode."

Dies kann unmöglich ein Zufall sein. Ob Sokrates diese Worte wirklich gesprochen hat, wollen und können wir nicht entscheiden. Allein, dass Platon sie ihm an dieser, vor allen anderen hervorragenden Stelle in den Mund legt, beweist unwidersprechlich, dass er in ihnen den Lebensnerv der sokratischen Persönlichkeit blosszulegen glaubte. Wir haben nicht die Mittel und nicht das Recht, hier scharfsichtiger sein zu wollen als Platon. Und Platon meinte, das Letzte über seinen Meister gesagt zu haben, wenn er ihn von der Welt mit den Worten scheiden lässt: Für einen guten Mann gibt es kein Uebel. Er war überzeugt, dass sich in diesen Worten die Grundstimmung des Sokrates ausdrückte, und diese Grundstimmung war ihm demnach — das Unabhängigkeitsgefühl!

VI. Von der Form der Apologie.

Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangen wir, wenn wir die Apologie von ihrer formellen Seite betrachten. Auf den ersten Blick erscheint sie als ein ganz eigenthümliches Durcheinander von Pathos und Scherz. Nebeneinander stehen Stellen voll übermüthigsten Spottes und voll gehaltenster Resignation. Und wenn es nur einzelne Stellen wären! Allein, auch der Geist, in welchem die ganze Schrift zu lesen sei, ist zunächst unklar. Im Allgemeinen wird wohl auf den unvorbereiteten

Leser der herrschende Eindruck ein tragischer sein. Besteht ja doch das Wesen des Tragischen eben in dem äusseren Untergange, verbunden mit innerlicher Erhebung über denselben. Die überwundene Leidenschaft, das ruhige und furchtlose Versinken, oder, wie ein moderner Philosoph sagen würde, der triumphirende Untergang, kennzeichnet für uns jede Tragik. Sie erzieht zur Verachtung der äusseren Uebel. An derartigen Stellen ist die Apologie reich; besonders der dritte Theil scheint in dem nachmals stoischen Ideal, dem Bilde des sterbenden Weisen, einen tragischen Typus vornehmster Art zu zeigen.

Allein mancherlei scheint auch dieser Auffassung zu widersprechen. Die Heiterkeit. welche die ganze Rede durchweht, und die bei genauerer Vertiefung sich fast in jeder Einzelheit nachweisen lässt, ist weit entfernt von dem blossen Ausdruck der Resignation, oder gar von irgend einer Form des sogenannten Galgenhumors. Sie ist ein wesentlicher Bestandtheil des Ganzen. Der Philosoph scheint mit der Gefahr gleichsam zu spielen, und beinahe mit demselben Rechte wie die Tragik könnte man die Komik als den Grundton bezeichnen, die Komik, welche die Nichtigkeit aller äusseren Güter aufzeigt.

Und diese beiden, gemeiniglich so unverträglichen Elemente sind nicht bloss lose miteinander vermengt, vielmehr aufs innigste miteinander verbunden. Gerade, wo der Humor seinen Höhepunkt erreicht, erreicht ihn auch die Tragik. Diese enge Verbindung von Ernst und Scherz, Tragik und Komik muss uns als eine Eigenthümlichkeit der sokratischen Gemüthsart gelten. Und diese wird uns auch noch durch zwei unabhängige Zeugnisse bestätigt. Am Schlusse des platonischen „Gastmahls" betont Sokrates die

Identität (Wesensgleichheit) der tragischen und komischen Muse, indem er dem Trauerspieldichter Agathon und dem Lustspieldichter Aristophanes beweist, dass es desselben Mannes Sache sei, tragische und komische Dramen zu verfertigen. Und im Eingange des „Phaedon", wo uns Sokrates im Kerker an seinem Todestage vorgeführt wird, sagt der Berichterstatter Phaedon: „. . . . ich hatte aber eben ein sonderbares Gefühl, eine Mischung zugleich von Freude und Schmerz, da ich dessen inne wurde, dass jener alsbald sterben sollte. Und alle Anwesenden waren beinahe ebenso gestimmt, bald lachend, bald weinend." Uns scheint, dieses ganz besondere Gefühl ging von dem sterbenden Sokrates aus und verbreitete sich über seine Jünger: wir sehen in der Apologie seinen reinsten Ausdruck. Wie aber wäre es zu erklären? Nun, eben als eine Verachtung äusserer Güter sowohl als Uebel, als die Erhebung über alles Aeussere schlechthin. Mit anderen Worten, jenes specifisch sokratische Gefühl, an der Berührungsstelle des Tragischen und Komischen, es ist dasselbe, das wir schon oben als den Grundzug der sokratischen Persönlichkeit erkannt haben; es drückt sich aus in dem Glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, es ist das eigenartige, sokratische Unabhängigkeitsgefühl!

VII. Von den Hauptlehren des Sokrates.

Wenden wir uns von der Persönlichkeit zu der Lehre des Sokrates. Hier finden wir zwar nicht minderen Streit der Meinungen, allein die richtige Methode, und ein im Ganzen richtiges Resultat sind unlängst dargelegt worden. Schon oben wurde gezeigt, dass für die sokratische Lehre in erster Linie Aristoteles (und seine Schule), in zweiter Xenophon, in

dritter Platon in Betracht kommen. Wenden wir nun diesen Canon (Massstab) für die Bewerthung der Zeugnisse an, so ergeben sich als die positiven Hauptlehren des Sokrates die Folgenden: Jeder Mensch strebt natürlicher- und nothwendigerweise nach dem Guten. (Hier ist die Zweideutigkeit zu beachten, die darin liegt, dass zwischen dem, was für den Menschen gut oder förderlich ist, und dem, was am Menschen gut oder sittlich ist, nicht ausdrücklich unterschieden wird.) Was er daher als gut erkennt, wird er thun; was als schlecht, unterlassen. Es ist unmöglich, dass ein Mensch das Gute erkennt, und doch das Schlechte thut. Wo also ein Fehler begangen wird, muss ein Irrthum zu Grunde liegen. Die Tugend besteht in einer richtigen Erkenntniss, im Wissen; das Laster in einer unrichtigen Erkenntniss, im Nichtwissen. Die Tugend ist daher nur eine, das rechte Wissen. Alle sogenannten einzelnen Tugenden sind lediglich einzelne Anwendungen derselben auf verschiedene Gebiete des Wissens und Lebens. Das rechte Wissen um die Götter heisst Frömmigkeit, das rechte Wissen um die Gefahren Tapferkeit, das rechte Wissen um die gesetzlichen Normen des Verhaltens, sowohl der Menschen gegeneinander als auch dem Staate gegenüber, Gerechtigkeit. Die Tugend ist auch lehrbar. Denn auf keine andere Weise als durch Belehrung kann das Nichtwissen ausgetilgt und das Wissen an seine Stelle gesetzt werden, somit die Tugend an die Stelle des Lasters treten. Das Wissen wird erworben durch Feststellung der Begriffe, d. h. durch genaue Erkenntniss, was ein jedes Ding ist, also durch Definition (Wesensbestimmung). Zur allgemeinen Definition gelangt man durch Betrachtung und Vergleichung der Einzelvorstellungen, durch Induction. Für das thätige Leben ist die wichtigste Erkenntniss die der eigenen Anlagen, die

Selbsterkenntniss. Denn in jedem Bereiche soll der Tugendhafte, d. i. der Wissende, d. i. der Sachverständige führen und herrschen. Nur der Steuermann kann ein Schiff lenken, nur der Meister ein Handwerk üben, und so kann auch nur der wahre Staatsmann den Staat regieren. Nicht der Gewählte oder Erloste, sondern nur der Gerechte ist der wahre König.

Schon Aristoteles hat mit Recht bemerkt, dass diese Doctrin (Lehre) eine einseitig verstandesmässige (intellectualistische) ist. Der Fall, dass eine rechte Erkenntniss von Leidenschaften überwältigt werden, dass das kleinere gegenwärtige Gut oft dem grösseren zukünftigen vorgezogen werden könnte, ist übersehen. Sokrates, sagt er, vernachlässigte die nicht vernünftigen Seelenkräfte. Und in neuester Zeit ist mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, dass für Sokrates der Mensch ganz in seinem Wissen aufging, dass diesen seinen Lehren das unausgesprochene Axiom (Grundvoraussetzung) zugrunde liegt: der Mensch ist innerlichst nichts anderes als reines Denken, die Seele, mit Cartesius zu sprechen, eine Sache, die denkt.

Wir müssen nun zusehen, ob wir dieses Axiom der sokratischen Lehre aus der sokratischen Persönlichkeit ableiten können. Gelingt dies, so ist ein einheitliches Bild des athenischen Philosophen gewonnen.

VIII. Von dem Zusammenhange zwischen der Persönlichkeit und der Lehre des Sokrates.

Dieser Zusammenhang dürfte nicht schwer zu ermitteln sein. Ein derartiges Unabhängigkeitsgefühl, wie es oben als dem Sokrates eigenthümlich erwiesen wurde, kann sehr verschiedene wissenschaftliche Ausdrucksformen annehmen. Die

einfachste ist aber die, dass als werthvoll am Menschen lediglich solche seelische Vermögen angesehen werden, welche den äusseren Einflüssen völlig entrückt zu sein scheinen. Dieser Forderung nun genügt das Denken in hohem Masse. Wir Neueren wissen wohl als geschulte Psychologen, dass auch das Urtheil durch Interesse und Leidenschaft verdunkelt und verfälscht werden kann. Allein dieser Thatbestand ist keineswegs ein selbstverständlicher. Eine einleuchtende Wahrheit dagegen scheint es zu sein, dass wohl unser Wille von äusseren Zielen bestimmt wird, unser Gefühl von äusseren Einflüssen abhängig ist, unser Denken dagegen allein in unserer eigenen Macht steht. Unsere Absichten können durch Gefahren, unsere Gefühle durch Leiden verändert werden, allein keine äussere Macht, so scheint es, ist im Stande, unser Wissen zu vernichten. Unsere Erkenntniss, dass $2 \times 2 = 4$ ist, bleibt dieselbe, ob wir auf dem Königsthrone oder im Kerker, reich oder arm, angesehen oder verachtet sind. Für eine Stimmung also, die es lebhaft empfindet, dass alles Werthvolle an uns von allem Aeusseren unabhängig, dass unsere Tüchtigkeit oder Tugend schlechthin unverlierbar sei, ist der einfachste begriffliche Ausdruck der, dass sie ausschliesslich im Wissen bestehe. Der theoretische Intellectualismus steht in einem engen Zusammenhange mit dem praktischen Unabhängigkeits- oder Freiheitsgefühle, dem Individualismus.

Dieses Verhältniss wird uns durch den ganzen Verlauf der Geistesgeschichte bestätigt, vor allem an der fortschreitenden Culturbewegung der Neuzeit. Diese begann mit der Reformation: indem sie zunächst das Recht des Einzelnen, seine Vernunft in der Auslegung der Schrift selbstständig zu gebrauchen, betonte, hob sie ihn gleichzeitig aus der Gemeinschaft der Kirche heraus, beseitigte deren vermittelnde

Function (Wirksamkeit), und stellte den Einzelnen als solchen frei und unabhängig seinem Schöpfer gegenüber. Aber auch diese Schranke fiel mit der Zeit, und je weiter der Gebrauch der Vernunft als berechtigt anerkannt wurde, desto mehr wurde ein selbstherrliches Individuum geschaffen, das endlich, auch des „Abhängigkeitsgefühles" gegen Gott entledigt, eine durchaus unabhängige Stellung im Weltall beanspruchte. Den Höhepunkt dieser Bewegung erblicken wir im achtzehnten Jahrhundert: hier sehen wir die Behauptung von der Souveränität der Vernunft verknüpft mit der Lossagung von der Autorität, mit der Behauptung von der ursprünglichen Souveränität des Individuums.

Zu alledem bot das Hellas, und namentlich das Athen des fünften Jahrhunderts viele Parallelen. Auch hier ging die Werthschätzung der Freiheit mit jener der Vernunft Hand in Hand, und so ist es nicht wunderbar, wenn wir als den Grundcharakterzug jenes Mannes, der zuerst die Lehre von dem Primat des Intellects (Vorherrschaft des Verstandes) in wissenschaftliche Sätze fasste, die Souveränität des Individuums, das Unabhängigkeitsgefühl, nachweisen können. Die Lehre, dass alle Tugend im Wissen bestehe, ist das psychologische Correlat (Begleitumstand) zu dem Glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gebe. Weitere Bestätigungen dieses unseres Ergebnisses werden wir im Verfolge unserer Betrachtung kennen lernen.

IX. Von einigen Einwendungen gegen diese Betrachtungen und von den „Wolken" des Aristophanes insbesondere.

Wir haben soeben darauf hingewiesen, dass die Gestalt des Sokrates in einem Sinne als die höchste Potenzirung

(Steigerung) des Geistes seiner Zeit betrachtet werden kann. Allein, wir sind uns bewusst, dass man mit einigem Schein von Recht in dieser Richtung noch viel weiter gehen, und den Unterschied zwischen Sokrates und seinen philosophirenden Zeitgenossen fast völlig verwischen wollen könnte. Man würde dann etwa sagen: „Ihr zieht lediglich die Zeugnisse der Jünger für den Meister in Betracht. Selbst wenn diese mit ihren Berichten allein stünden, könnten sie nicht für durchaus glaubwürdig gelten. Geben sie doch selbst kaum vor, unparteiisch zu sein. Um so leichtfertiger ist es, nur die Bewunderer eines Mannes zu hören, wenn daneben auch gegnerische und unbefangene Stimmen zu uns sprechen. Diese aber sagen alle eines und dasselbe aus: dass nämlich Sokrates sich von seinen Vorgängern und Mitlebenden gar nicht wesentlich unterschied. Diese waren Naturforscher und Jugendlehrer; auch Sokrates war Naturforscher und Jugendlehrer. Dies bezeugt uns eine glaubwürdige Nachricht, die ihn mit dem Naturphilosophen Archelaos in enge Beziehungen bringt; ebenso enge Beziehungen zu dem Sophisten Prodikos deutet sogar Platon an. Wegen Gottlosigkeit und Jugendverderb wurde er geklagt und verurtheilt; er selbst sagt uns bei Platon, dass gegen ihn alle jene Vorwürfe im Umlaufe waren, die man gegen alle anderen Philosophen zu erheben pflegte. Endlich, und vor allem: in seinen „Wolken" hat Aristophanes eine grimmige Caricatur des Sokrates entworfen, in der an diesem alle jene Eigenheiten verspottet wurden, die für die Naturphilosophen und Sophisten charakteristisch waren, die aber Sokrates nach der Schilderung seiner Schüler durchaus nicht besessen hätte: die Beschäftigung mit subtilen Fragen der Naturwissenschaft, grammatische und dialektische Haarspaltereien, Rechtsverdrehung, Jugend-

unterricht um Geld. Welchen Sinn hätte ein derartiger Spott, wenn der Betroffene dazu auch nicht die mindeste Veranlassung geboten hätte?"

X. Von dem philosophischen Bildungsgange des Sokrates.

Gegen die im Vorstehenden skizzirten Gründe wird man zunächst einwenden, dass, wenn wirklich Sokrates sich in nichts von anderen Denkern seiner Zeit unterschieden hätte, er schwerlich eine so eigenartige und unvergleichliche Wirkung ausgeübt hätte. Allein wenn dies auch eine Vermuthung gegen die einseitige Betonung jenes Gesichtspunktes begründet, so bleibt doch übrig, zu erklären, wie sich beide Reihen von Zeugnissen vereinigen lassen. Da muss nun vor allem auf den Unterschied der Zeiten hingewiesen werden. Der Tod des Sokrates fällt in sein siebzigstes Jahr. Keiner seiner Schüler, dessen Berichte uns vorliegen, dürfte ihn vor seinem sechzigsten Lebensjahre gekannt haben. Dagegen der Verkehr mit Archelaos wird ausdrücklich in seine Jugend verlegt, und die erste Aufführung der „Wolken" fällt in des Philosophen siebenundvierzigstes Jahr. Erwägen wir noch, dass Aristoteles, wenn wir ihn recht verstehen, an einigen Stellen, wo er die Hauptlehren des Sokrates behandelt, bemerkt, diese Ansichten habe Sokrates im Alter, als Greis vertreten, so ergibt sich zunächst die Möglichkeit, dass die Interessen des Philosophen im Laufe seines Lebens eine bedeutsame Wandlung durchgemacht hätten. Diese Möglichkeit wird für uns durch zwei Betrachtungen fast zur Gewissheit.

An jener Stelle der Apologie, wo Sokrates von seinen Unterredungen mit den angeblich weisen Männern erzählt,

findet sich ein bemerkenswerthes Stillschweigen. Es werden nämlich wohl Politiker, Dichter und Handwerker als solche genannt, deren Wissen Sokrates als ein Scheinwissen erkannte; allein von jener Classe, die man hier zu allererst zu finden erwarten würde, von den Philosophen, ist mit keinem Worte die Rede. Und doch wäre es unbegreiflich, wie ein Mann, der erforschen will, ob wirklich niemand weiser sei denn er, nicht zu allererst mit den „Weisen" schlechthin, den Philosophen oder Sophisten, sich einlassen sollte. Warum Platon hier schweigt, ist klar: weil er bestrebt ist, die Kluft zwischen Sokrates und allen anderen Denkern nach Möglichkeit zu erweitern, und weil er fürchtet, schon durch die blosse Erwähnung von Unterredungen zwischen beiden dem allgemeinen Vorurtheile, das beide für wesensgleich hielt, neue Nahrung zu liefern. Für uns aber ergibt sich eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass Sokrates sich in seinen jüngeren Jahren auch mit den Sophisten unterredet habe, auf ihre Theorien eingegangen sei, und erst später die Unfruchtbarkeit dieser Speculationen erkannt habe. Zu einer solchen Zeit mochte es schwer halten, ihn von jenen zu unterscheiden, und damit wäre der Standpunkt der aristophanischen „Wolken" hinlänglich erklärt. Diese Auffassung wird überdies von Platon selbst bestätigt, wenn er uns in seinen Dialogen „Protagoras", „Gorgias", „Hippias", „Parmenides" Sokrates im Gespräche mit den gleichnamigen Denkern, somit den hervorragendsten Philosophen seiner Zeit vorführt.

Aber neben diesem mittelbaren Zeugnisse hat uns Platon auch ein unmittelbares und überaus bemerkenswerthes geliefert. In dem Dialoge „Phaedon" nämlich lässt er den Sokrates einen kurzen Abriss seines philosophischen Bildungsganges geben. Und da hören wir denn, dass er in seiner

Jugend ein leidenschaftliches Interesse für Naturphilosophie und Metaphysik besessen habe, später aber durch die vielen Widersprüche der Philosophen untereinander und durch die paradoxen Ergebnisse ihrer Forschung an diesen Speculationen irre geworden sei; dass er insbesondere grosse Hoffnungen in die Lehre des Anaxagoras gesetzt, dann aber, durch deren mangelnde Folgerichtigkeit unbefriedigt, sich von ihr abgewendet habe, und so endlich zu seiner eigenen Methode der Definition und Induction gelangt sei Wir haben keinen Grund, diese Darstellung in ihren grossen Zügen für unrichtig zu halten, und es scheint uns, dass sie für die eben angedeuteten Umstände die befriedigendste Erklärung bietet. Wir glauben somit annehmen zu können, dass die Angriffe des Aristophanes und die Vorurtheile des athenischen Volkes sich auf eine frühere Epoche der sokratischen Wirksamkeit beziehen, und, weit entfernt davon, die Zeugnisse eines Platon und Xenophon zu widerlegen, dieselben vielmehr in der erfreulichsten Weise zu einem einheitlichen Bilde der philosophischen Entwickelung unseres Denkers ergänzen.

XI. Von der Lehrweise des Sokrates und seinem Einflusse auf die Zeitgenossen.

Die Lehrweise des Sokrates ist bekannt. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht Belehrung im strengen Sinne ist, sondern Gespräch. Viele Beispiele sind uns überliefert, wie ein solcher Dialog, von irgend einem zufälligen Ausgangspunkte anhebend, sich einem Definitionsproblem zuwandte, mannigfache Lösungen versuchte und verwarf, um endlich entweder zu einem neuen und abschliessenden Ergebnisse zu gelangen, oder wenigstens die herkömmliche

Ansicht des Mitunterredners zu widerlegen. Auch kann es einem Zweifel nicht unterliegen, dass jene Probleme vorwiegend praktischen Inhalts waren, mochte es sich nun um die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit und Tapferkeit, oder der Redekunst und Staatskunst handeln. Trotzdem ist vielfach die Frage erörtert worden, ob Sokrates im strengen Sinne sittliche (ethische) Unterweisungen ertheilt, ob er, wie man zu sagen pflegt, protreptisch gewirkt, d. h. seinen Jüngern Moral gepredigt habe. Die Zeugnisse, insbesondere die platonischen, sind hier getheilt. Einmal versichert der platonische Sokrates, er habe niemals jemanden erziehen, sondern nur den Wissensdünkel älterer und jüngerer Mitbürger aufdecken wollen; das andere Mal hält er erbauliche Reden, und bezeichnet die Anspornung der Athener zur Tugend als seine Aufgabe. Und beide Behauptungen stehen nebeneinander in der Apologie. Dennoch meinen wir, dass sich die Frage aus inneren Gründen entscheiden lasse. Nach der eigenen Lehre des Sokrates gibt es keine andere Protreptik als Belehrung, und nach der eigenthümlichen Praxis aller Sokratiker gibt es keine andere Belehrung als Dialektik, d. h. gemeinsame Untersuchung und Erweckung der richtigen Erkenntniss im Mitunterredner durch Frage und Antwort. Sokrates musste also die gemeinschaftlichen Begriffsbestimmungen für die einzige Form der Belehrung halten. Und auch wenn die Mühe scheinbar ergebnisslos blieb, wenn nur falsche Meinungen widerlegt wurden, so musste er darin den vorzüglichsten Gewinn sehen: er hätte vielleicht ein solches Verfahren mit dem des Arztes verglichen, der zwar nicht Gesundheit einflössen, wohl aber Krankheiten beseitigen kann. Es scheint also ganz unglaublich, dass er, der sein Nichtwissen mit Stolz bekannte, daneben lehrhafte Auseinandersetzungen über

Tugenden und Pflichten gehalten haben sollte. Die entgegenstehenden Berichte würden sich zum Theile schon aus den dargelegten Verhältnissen erklären lassen; denn es ist ja wirklich jede Widerlegung eine Erziehung. Allein, es kommt noch ein anderes hinzu. Einen ungleich grösseren Eindruck als die Lehre muss auf die begabte athenische Jugend die Persönlichkeit des Sokrates gemacht haben. Wenn wir versuchen, ihn uns vorzustellen, wie er in Folge seines Unabhängigkeitsgefühles werden musste: frei von jeder Furcht und jeder Begierde, frei von Scham und von Stolz, frei von Verachtung und Bewunderung, mit stets gleicher Heiterkeit und stets gleichem Ernst, milde auf Alle herabschauend und doch fest zu seinen Idealen hinaufblickend, um so höher erscheinend, je tiefer er sich herabliess — da begreifen wir, wie Platon den Alkibiades sagen lassen kann, bei den Reden des Sokrates stürzten ihm die Thränen aus den Augen, und er lerne das kennen, was sonst dem Alkibiades ewig fremd sei: die Scham! Dieser mächtigen erziehlichen Wirkung des sokratischen Unabhängigkeitsgefühles, der sokratischen Persönlichkeit waren sich unsere Berichterstatter wohl bewusst. Allein aus verschiedenen Gründen haben sie uns dieselbe nicht einfach mitgetheilt. Aristoteles schweigt. Xenophon legt seine eigenen Salbadereien und Kapuzinaden ohne Scheu dem Meister in den Mund. Platon aber hatte, wie schon früher angedeutet, in der Apologie gar kein anderes Mittel, dem Sokrates jene Wirkung beizulegen, als indem er ihn selbst eine auf sie abzielende Absicht aussprechen liess. Wir aber dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen. Wir sind wohl ferne davon, dem Sokrates jene „protreptische" Wirkung abzusprechen; diese „protreptische" Absicht können wir ihm unmöglich zutrauen.

XII. Vom Tode des Sokrates.

Die Auffassung, welche wir von der Persönlichkeit des Sokrates gewonnen haben, setzt uns auch in den Stand, das Ende dieses Mannes besser zu verstehen. Wir meinen damit nicht die einzelnen äusseren Umstände, die zur Erhebung der Anklage und zur Verurtheilung führten, sondern die tiefere Nothwendigkeit dieses Ausgangs. Man pflegt in der aristokratischen Gesinnung des Sokrates und in den politischen Zeitumständen die Erklärung für diese Geschehnisse zu suchen. Allein diese reichen hierzu schwerlich aus. Sokrates war nicht der einzige, und nicht der gefährlichste Aristokrat. Er war an der Herrschaft der 30 Tyrannen nicht betheiligt gewesen; er hatte Verbindungen im demokratischen nicht minder als im aristokratischen Lager; seit der Wiederherstellung der Volksherrschaft waren vier Jahre verflossen, und es drohte keine neue Gefahr. Wir meinen deshalb: der Gegensatz lag tiefer. Er waltete zwischen der schlechthin selbstherrlichen, in jedem Sinne unabhängigen, den in einer Demokratie massgebenden Beweggründen unzugänglichen, um das Urtheil der Menge unbekümmerten, von Ehrgeiz und Furcht freien Persönlichkeit des Philosophen und dem Wesen des antiken Staates. Ein solcher war nothwendig auf Autorität, und in einer Demokratie überdies auf die Autorität der Mehrheit gegründet. Nicht deshalb, weil er ein Aristokrat war, ist Sokrates gestorben; denn auch der Aristokrat stand im Rahmen einer Partei, beugte sich vor ihrer Tradition, und war so ein Glied des Ganzen. Eben das konnte Sokrates nicht sein. Seine Lehre stellte jeden Einzelnen auf seine Vernunft allein, und sein absolutes Unabhängigkeitsgefühl sprengte das Gefüge des antiken Staates. Denn dieser Staat hatte für die Souve-

ränität des Individuums keinen Raum. Ein Soldat, der im Felde erklären würde, nicht nach dem Commando seines Vorgesetzten, sondern lediglich nach dem Lichte seiner eigenen Einsicht vorgehen zu können, müsste wegen Insubordination erschossen werden. In ähnlicher Lage befand sich Sokrates. Ein Athener, der erklärte, die vom Volke gewählten Beamten und gefassten Beschlüsse möchten zwar factisch die Macht ausüben, in Wahrheit aber sei der wahrhaft Sachverständige König und die rechte Erkenntniss Gesetz, musste wegen Auflehnung gegen die Grundlage des Gemeinwesens den Schierlingsbecher trinken.

Aber Sokrates bewies, dass er berechtigt war, einen solchen Standpunkt einzunehmen. Er nahm das Urtheil als etwas selbstverständliches hin, und indem er dem Tode mit ungetrübter, leidenschaftsloser Heiterkeit entgegen sah, indem er durch die That bewies, dass auch die äussersten Zwangsmittel der Republik für ihn ihre Schrecken verloren hatten, zeigte er deutlich, dass er berechtigt und im Stande gewesen war, aus dem Rahmen seiner Zeit herauszutreten. Indem er wie im Spiele (*παιδιᾶς χάριν*) den Todestrunk entgegennahm, legte er für das Unabhängigkeitsgefühl die Blutzeugenschaft ab.

XIII. Von den Schülern des Sokrates.

Wenn wir für das Bild, das wir von Sokrates entworfen haben, noch einer Bestätigung bedürfen, so bieten uns die sokratischen Schulen dieselbe in reicher Fülle dar. Die Lehre des Sokrates fand bei ihnen die verschiedenartigste Fortbildung. Platon leitete aus den sokratischen Begriffen die real subsistirenden Ideen ab. Aristipp gelangte durch eine scharfe und folgerichtige Untersuchung über die

Voraussetzung der sokratischen Lehre, dass alle Menschen nach dem „Guten" streben, zur Lehre von der Lust als Lebenszweck, dem Hedonismus. Antisthenes, der am genauesten den Spuren seines Lehrers folgte, beharrte bei der Ansicht, dass die Vernunft das höchste Gut sei, und kam, indem er den sokratischen Grundsatz des zweckmässigen Handelns zu Ende dachte, zu einer auf Nützlichkeit gegründeten Moralphilosophie, dem Utilitarismus.

Allein für uns wichtiger ist die Wirkung, welche die Persönlichkeit des Sokrates auf seine Jünger, und auch auf ihre Lehren, ausübte. Von dieser letzteren Wirkung ist bei Aristipp am wenigsten zu bemerken. Von ihm selbst aber berichtet das Alterthum viele Züge, welche uns bezeugen, dass auch er seinen Stolz darein setzte, stets schlagfertig und nie aus der Fassung gebracht in alle Lebenslagen sich zu finden, seine Unabhängigkeit von allen äusseren Umständen zu beweisen, und sich mit den Verhältnissen wohlgemuth abzufinden. Platon sehen wir einerseits in seinen früheren und mittleren Jahren eifrig bemüht, den Glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, wissenschaftlich zu stützen, bis er endlich in seinem „Staat" durch eine überaus geistvolle, wenn auch vielleicht allzu künstliche Seelenlehre zum Ziele gelangt zu sein glaubte; andererseits schuf er in den Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und der jenseitigen Vergeltung jene Form für die sokratische Grundstimmung, die sich als Kern aller positiven Religionen bis auf den heutigen Tag behauptet hat. Vor allem aber sind es Antisthenes und die Kyniker, die auch hier an dem sokratischen Ideal am treuesten, wenn auch nicht ohne grobe Einseitigkeit, festhielten. Für das sokratische Unabhängigkeitsgefühl prägten sie den Kunstausdruck Selbstgenügsamkeit

(*αὐτάρκεια*), und durch lange Zeit war ihr Bestreben, diese Selbstherrschaft des Individuums durch äusserste Bedürfnisslosigkeit zu erweisen, ein Gegenstand des Spottes und der Bewunderung. Sie waren es auch, die den Stoikern das Ideal der Seelenruhe um jeden Preis (*ἀταραξία*) vermittelten. Alle diese auseinanderlaufenden Strahlen aber weisen darauf hin, dass wir ihren Mittel- und Ausgangspunkt richtig aufgezeigt haben, indem wir — neben der sokratischen Lehre von der Vernunft — die sokratische Persönlichkeit durch das Unabhängigkeitsgefühl, durch den Glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, bestimmten.

XIV. Von der Lehre, welche auf die Persönlichkeit des Sokrates gegründet werden kann.

Wir haben den Versuch, in die Persönlichkeit und Lehre des Sokrates eine klare Einsicht zu gewinnen, nicht bloss aus geschichtlichem Interesse unternommen; wir glauben vielmehr, dass sich daraus auch auf die Gegenwart Folgerungen ergeben. Zwar dass die Lehre in ihrer alten Form mangelhaft, ja unhaltbar ist, wurde bereits oben im Anschlusse an ein Urtheil des Aristoteles angedeutet. Ihre Voraussetzung, dass der Mensch ein lediglich denkendes Wesen sei, ist falsch. Allein daraus folgt nicht, dass nicht der ihr zu Grunde liegende Glaube, das sokratische Unabhängigkeitsgefühl, festgehalten werden, und die Grundlage für eine moderne, alle Ergebnisse unserer fortgeschrittenen Erkenntniss berücksichtigende Lehre werden könnte. Eine solche müsste, um das zu leisten, was die sokratische Lehre geleistet hat, rückhaltlos mit allen Vorurtheilen brechen, sie müsste ganz neue Grundlagen aufsuchen. Sie könnte aber

dem ungeachtet an der sokratischen Persönlichkeit als an einem unerreichbaren Vorbilde und Muster festhalten, und in dem sokratischen Glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, wurzeln und gipfeln: das sokratische Unabhängigkeitsgefühl könnte ihr Alpha und Omega bleiben. Ob eine solche Lehre, welche, auf ganz naturalistischer Basis ruhend, dennoch die Verachtung aller materiellen Güter und Uebel predigen, und das Panier des Idealismus aufs neue erheben würde, nicht heute ganz besonders am Platze wäre, soll hier nicht erörtert werden. Wenn sie aber geschaffen würde, so müsste sie, um das zu sein, was sie sein soll, nämlich eine wahrhaft neusokratische Philosophie, unentwegt die Persönlichkeit des Sokrates im Auge behalten, und sich nicht scheuen, in diesem Zeichen allen herrschenden Mehrheitsmeinungen mannhaft entgegenzutreten, und den Spott und die Verachtung der Menge in demselben Geiste über sich ergehen zu lassen, wie ihr grosser Meister den Tod: des Spieles halber, *παιδιᾶς χάριν*.

I. Zwischenrede.

1. Von dem Hauptgrundsatze der neusokratischen Philosophie.

Im ersten Theile haben wir gezeigt, dass die intellectualistische Lehre des Sokrates zu verstehen sei als zeitgemässer Ausdruck seiner persönlichen Grundstimmung, und wir haben diese Grundstimmung als das sokratische Unabhängigkeitsgefühl charakterisirt. Dieses Unabhängigkeitsgefühl, das wir Neusokratiker (vielleicht nicht mit grösster sprachlicher Berechtigung) mit dem Kunstausdrucke *παιδιά* (Paidiá, wörtlich: Spiel) bezeichnen, fand seinen treffendsten Ausdruck in dem Satze der platonischen Apologie: Für einen guten Mann gibt es kein Uebel, weder im Leben noch im Tode. Wir haben weiter ausgeführt, dass zwar jene wissenschaftliche Formulirung, welche Sokrates selbst für seine „paidiastische" Grundstimmung fand, und welche auf der Voraussetzung beruhte, dass am Menschen lediglich sein Denken Werth habe, sich heutzutage nicht mehr aufrecht erhalten lasse, dass sich aber hieraus für uns keineswegs die Nothwendigkeit ergebe, die sokratisch-paidiastische Weltanschauung fallen zu lassen, sondern vielmehr die Forderung, für diese selbe Weltanschauung eine neue, mit allen Ergebnissen der

heutigen Wissenschaft im Einklang stehende Formulirung zu finden: nachzuweisen, dass dasjenige, was am Menschen thatsächlich Werth hat, wenn es auch nicht, wie Sokrates meinte, einfach und geradezu das Denken ist, doch von allen äusseren Dingen ganz ebenso unabhängig ist, wie es dem Sokrates das Denken zu sein schien. Ein solcher Nachweis wird die Grundlegung einer echten, wahrhaft neusokratischen Philosophie bedeuten. Diesen Nachweis wirklich zu erbringen, soll im Folgenden unsere Aufgabe sein. Allein, ehe wir an diese gehen, wollen wir erst zwei Reihen von Einwänden betrachten, welche gegen das Princip (den Grundsatz) dieser Philosophie, einerseits von den Frommen, andererseits von den Ungläubigen, erhoben werden können. Denn beide werden sich wohl zu der Behauptung vereinigen, dass es unsinnig sei, den Satz: Für einen guten Mann gibt es kein Uebel, heutzutage ernstlich aufzustellen, oder gar, ihn zum Grund- und Eckstein einer Weltbetrachtung zu machen. Diese Einwendungen also wollen wir in Kürze kennen lernen und widerlegen, um dann zu dem positiven Theil unserer Aufgabe fortzuschreiten.

II. Von den Einwendungen der Frommen gegen diesen Grundsatz.

Uralt, möchte etwa ein frommer und gebildeter Mann unserer Zeit sagen, ist das Bedürfniss des Menschen, seine Tüchtigkeit und sein Glück in ein bestimmtes, der Gerechtigkeit entsprechendes Verhältniss zu setzen. Der erste und kindlichste Ausdruck dieses Verlangens war die Behauptung, dass es dem Tugendhaften hier auf Erden wohl, dem Lasterhaften übel ergehe. Allein zu deutlich sprach der Augen-

schein gegen eine solche Behauptung. Schon in den Schriften des alten Bundes sehen wir gottbegnadete Männer sich zu der Erkenntniss durchringen, dass die göttliche Weltgerechtigkeit sich nicht jedesmal in dem engen Rahmen eines Menschenlebens offenbare, und neben Ausnahmsfällen, wie dem des Hiob, vernehmen wir den allgemeineren Grundsatz, dass sich jenes Postulat (jene Forderung) der ewigen Gerechtigkeit erst an einer ganzen Reihe von Geschlechtern erfülle. Darum heisst es: Die Uebelthaten des Sünders will ich rächen bis ins dritte und vierte Geschlecht, aber die Wohlthaten des Gerechten belohnen bis ins tausendste Geschlecht. Allein auch diese Auffassung, so führe er vielleicht, mit Lessing eine „Erziehung des Menschengeschlechtes" annehmend, fort, war noch eine grobe und bildliche, für die Fassungskraft roher und ungebildeter Völker berechnete: dazu bestimmt, den Glauben an eine höhere Gerechtigkeit nicht erlöschen zu lassen in Geistern, deren niedriger, sinnlicher Verstand die eigentliche, übersinnliche Wahrheit noch nicht erfassen konnte. Erst als diese Hemmnisse beseitigt waren, erst als eine vielhundertjährige Beschäftigung mit den philosophischen Begriffen Geist und Gemüth der Menschen verfeinert hatte, konnte ihnen Gott durch Jesum Christum das Wesen der übersinnlichen Gerechtigkeit verkünden: dass es nicht ihr zeitliches und leibliches Wohlergehen, sondern das ewige Heil ihrer unkörperlichen Seele sei, das ein jeder durch seine Tugend sich erwerben könne. Und zugleich noch ein anderes. Das Wesen der Tugend oder Tüchtigkeit hatte man einst darin erblickt, dass das Individuum seine Fähigkeiten zur höchsten Ausbildung steigere, um durch sie sein eigenes irdisches Wohl möglichst zu befördern, von allen äusseren Umständen möglichst unabhängig zu werden. Später lernten

die Menschen sich als Glieder eines Volksganzen fühlen und sich in die Nothwendigkeit finden, die eigene Unabhängigkeit und Freiheit einzuschränken, sich zum Wohle der Gemeinde einem äusseren Zwange, den göttlichen Geboten, zu fügen. Aber erst der Heiland lehrte sie, die Tugend in der völligen Entäusserung des eigenen Selbst, in der völligen Hingabe an die Gesammtheit aller Mitmenschen, in der gänzlichen innerlichen Unterwerfung unter die göttliche Liebe zu sehen. So finden wir, dass sich diese ganze Entwickelung ansehen lässt als ein stetiger Fortgang: der Tugend von der Unabhängigkeit durch den Zwang zur Abhängigkeit; des Glückes vom leiblichen durch das nationale zum übersinnlichen; der Gerechtigkeit von dem Gesetze der Natur durch das des Zornes zu jenem der Gnade. Und nun, so möchte er sich etwa gegen uns wenden, wollt ihr auf einmal diese ganze Entwickelung rückgängig machen. Ihr führt den Idealismus im Munde, doch ihr entzieht ihm seine einzige vernünftige Grundlage: den Glauben an eine unsterbliche Seele.

Wiederum, wie im Anfang, soll die Tugend in der Unabhängigkeit bestehen; wiederum, wie im Anfang, soll das Glück des Einzelnen hier auf Erden verwirklicht werden; wiederum, wie im Anfang, soll das Verhältniss beider, die Gerechtigkeit, ein einfaches Naturgesetz sein. All das, was schon vor Jahrtausenden als unhaltbar erkannt wurde, gebt ihr vor, als eine neue, letzte Erkenntniss zu entdecken. Und in welch einem Augenblicke pflanzt ihr diese neue Fahne auf! Eben jetzt, wo der Idealismus sich kaum noch mit Mühe gegen die materialistische Weltansicht behauptet, erweiset ihr ihm wahrhaftig einen schlechten Dienst, indem ihr ihn in seiner rohesten, kindlichsten, einfältigsten Gestalt neu

aufstutzt, in einer Gestalt, die schon dem Verstande Mosis nicht mehr genügte, und die dem Scharfsinne eines modernen Gelehrten eine leichte Beute abgibt. Während wir die um so vieles feineren Vorstellungen von Seele, Seligkeit und Gnade eben noch zu retten hoffen, fallet ihr uns in den Rücken, setzt mit plumper Hand den „guten Mann", „kein Uebel" und die Paidia an ihre Stelle; ja mit unverkennbarer Feindseligkeit stellt ihr dem christlichen „Abhängigkeitsgefühl" das sokratische „Unabhängigkeitsgefühl" entgegen. Auch wir glauben, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, aber dies heisst eben: für die unsterbliche Seele des von Gott völlig abhängigen Mannes gibt es in Folge der göttlichen Gnade kein jenseitiges Uebel, und diese Lehre ist die christliche Religion. Zu dieser, als der letzten und bewährtesten Form des Idealismus müsstet auch ihr euch bekennen, wenn es euch mit ihm selber Ernst ist. So aber, indem ihr jenen Satz als eine erste, voraussetzungslose, des Beweises kaum bedürftige Wahrheit hinstellt, thut ihr nichts anderes als dies: ihr compromittirt den Idealismus!

III. Antwort auf die vorigen Einwendungen.

Auf derartige Einwände könnten wir vielleicht Folgendes erwidern: Nichts könnte uns willkommener sein als diese Angriffe. Geht doch aus euerem eigenen Zeugnisse klar hervor, dass wir nichts neues und unerhörtes wollen, sondern dasselbe, was die Menschen von jeher erstrebt und ersehnt haben, dasselbe, was zur Bildung aller, und auch der christlichen Religionen den eigentlichen Beweggrund abgegeben hat. Sagt ihr doch selbst, dass ihr dasselbe lehrt, wie wir, nur in einer anderen, und wie ihr meint feineren und haltbareren

Form. Gebt ihr doch selbst stillschweigend zu, dass all euere Lehren von Seele, Unsterblichkeit, Gnade, Liebe und Vergeltung im Grunde nur kunstreiche Bilder sind, mit denen ihr die einfache Wahrheit, dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt, umschreiben zu müssen glaubt. Wir aber glauben eben, dass alle diese Zuthaten, Einschränkungen und Umschreibungen die Wahrheit nicht stärken, sondern schwächen. Und diese unsere Auffassung bestätigt ihr ja selbst, wenn ihr sagt, dass ihr euere Form des Idealismus nur mit Mühe noch behaupten könnt. Wir meinen aber, daran sei nicht der Idealismus, sondern euere Form schuld. Wir meinen, dass die Alten auf einer weit richtigeren Fährte waren, als ihr seid. Wir meinen, dass sie instinctiv der Wahrheit sehr nahe kamen, wenn sie meinten, dass von Natur aus die Tüchtigkeit das Glück gewährleiste. Aber freilich war dieses instinctive Erfassen noch lange kein vernünftiges Begreifen. Statt aber zu einem solchen fortzuschreiten, liessen sie sich von falschen Propheten verführen; die mochten etwa unseren Materialisten gleichen und also argumentiren. Dieser Mann ist ein tüchtiger Mann, ein tapferer Krieger. Dennoch ist sein Viehstand verkümmert, und er leidet Hunger. Hunger aber ist ein Uebel. So seht ihr, dass es auch für den guten Mann Uebel gibt. Statt aber nun zu fragen, ob denn wirklich jeder tapfere Raufbold ein guter Mann, und der Hunger ein wahres Uebel sei, folgten sie anderen, falscheren Propheten, die glichen euch, und sprachen: Dieser Mann hat zwar Hunger; aber Gott ist gütig bis ins tausendste Geschlecht, und er wird dieses Mannes Tapferkeit vergelten, und seine Enkel werden seinetwegen nicht Hunger leiden. Und als dann die Enkel doch Hunger litten, da kamet ihr und sagtet: Hier auf Erden mag wohl

der gute Mann Hunger leiden, aber seine unsterbliche Seele wird in den Himmel kommen, und dort nie und nimmer hungern, sondern Gott schauen. Und durch solche ungreifbare, wenn auch eben deshalb unangreifbare, Verheissungen habt ihr den Idealismus blossgestellt, nicht wir!

Um aber gerecht zu sein, müssen wir sagen: ihr habt auch anderes gethan, was mehr Dank verdient. Indem euch die Materialisten zwangen, aus dieser Welt der Körper zu flüchten, habt ihr nothgedrungen erkannt, dass weder die Tugend noch das Glück in äusseren, materiellen Dingen besteht. Und wenn wir auch nicht mit euch glauben, dass die Tugend eine Hingabe des Ich, und das Glück eine jenseitige Hingabe an Gott sei, so glauben wir doch mit euch, dass Tugend sowohl als Glück in einem inneren Gemüthszustande beschlossen liegen, und dass es nicht der Körper, sondern der Geist sei, der das Werthvolle am Menschen ausmacht. Ja, die Mystiker unter euch haben auch das schon erfasst, dass Tugend und Glück eines und dasselbe seien, nur dass ihr es in der Abhängigkeit und in der Hingabe und im Leiden, wir aber in der Unabhängigkeit und in der Freiheit und im Thun suchen. Was aber eigentlich dieses Werthvolle am Menschen sei, an dem wir Tugend und Glück anerkennen, wenn es doch einmal nicht eine unsterbliche Seele sein soll, das werden wir zu zeigen versuchen, nachdem wir vorerst noch die Einwendungen der Ungläubigen angehört und in Kürze beantwortet haben.

IV. Von den Einwendungen der Ungläubigen.

Wenn freilich auch diese sich darauf berufen sollten, dass mit dem Wegfall einer unsterblichen, unkörperlichen

Seele eben jenes Etwas geschwunden sei, dem allein Unabhängigkeit beizulegen einen vernünftigen Sinn habe, so können wir uns darauf beschränken, unsere vorhin den Gläubigen ertheilte Antwort zu wiederholen, dass wir nicht für alle jene Umhüllungen verantwortlich sind, mit denen die Frommen in ihrem blinden Eifer die nackte Wahrheit umgeben haben. Allein sie werden zweifelsohne auch andere und gewichtigere Bedenken vorbringen. Sie werden darauf hinweisen, dass, je weiter unsere Erkenntniss der Natur vorschreitet, und je tiefer sie in das Wesen der Dinge eindringt, desto mehr sich in uns die Ueberzeugung von der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit und unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens bilde und befestige; und sie werden andeuten, dass wir mit vergeblicher Mühe an diesem unverbrüchlichen Gesetze zu rütteln, und den guten Mann gewissermassen von der allgemeinen Gerichtsbarkeit des Schicksals auszunehmen trachten. Sie werden fragen, was es denn nun endlich am Menschen sein solle, wofür es kein Uebel gebe? Der Körper offenbar nicht, denn er erdulde doch in sinnenfälligster Weise all das, was das Wort Uebel bezeichnet, sofern es überhaupt noch irgend eine Bedeutung behalten solle: Auflösung, Verletzung, Verkümmerung, Schwächung und Veränderungen aller Art. Der Geist aber, das Bewusstsein, werden sie fortfahren, sei mit unlöslichen Banden an den Körper geknüpft. Denn das eine stehe doch wohl heute trotz vielfachen Auseinandergehens der Meinungen fest, dass alle Vorgänge des Bewusstseins mit körperlichen Vorgängen parallel gehen, und dass deshalb alle körperlichen Uebel auch geistige bedingen; bringe doch schon die leiseste Verletzung des menschlichen Leibes für den menschlichen Geist ein schmerzliches Gefühl mit sich. Ja, es sei zu wenig behauptet, wenn man hier von

einem Parallelismus spreche: ein wirklicher Einfluss des körperlichen auf das geistige Geschehen sei unverkennbar. Nicht nur, dass jede krankhafte Verstimmung des Leibes eine Schmälerung der seelischen Kräfte herbeiführt: die ganze Anlage und Artung des einzelnen Geistes ist von unzähligen äusseren Einflüssen abhängig. Abstammung, Erziehung und die Erfahrungen des Lebens kommen von aussen: diese aber sind es, welche all unsere Meinungen und Wünsche, all unsere Erlebnisse und Handlungen streng nothwendig bestimmen. Sind also unter diesen ursächlichen Einflüssen ungünstige, so werden auch deren üble Folgen unfehlbar zu Tage treten; und ob nun derjenige, der diese Uebel zu erdulden hat, ein guter Mensch sei, oder ein schlechter, könne dabei durchaus nicht in Betracht kommen. Und was vom Einzelnen, gelte ebenso auch von ganzen Geschlechtern, Völkern und Racen: ihrer aller Schicksale sind von äusseren Umständen, von Klima, Nahrung und allen anderen Lebensbedingungen schlechthin abhängig; wie also könnten plötzlich die Guten unter ihnen wirklich unabhängig sein? Ja, noch mehr! Wer sind denn überhaupt die Guten? Sollen es die vortrefflichsten sein, welche die vielseitigste Ausbildung ihrer Fähigkeiten und Anlagen aufweisen, so lehrt uns alles, was wir über die Entwickelung lebender Wesen zu wissen glauben, dass auch unter ihnen nur Wenige und Vereinzelte den Kampf ums Dasein durchzukämpfen vermögen, und wie vielen schweren, wenn auch nicht gerade tödtlichen Schädigungen sind nicht auch diese ausgesetzt? Ganz abgesehen davon, dass, wer am vielfältigsten ausgebildet ist, auch die mannigfachsten Leiden erdulden wird. Ist es doch auch unter den Menschen allgemeiner Glaube, dass gerade die Edelsten auch die Unglücklichsten sind. Sollen es aber vielleicht die

Mitleidigsten sein, jene, die das eigene Ich zu Gunsten der Gesammtheit bezähmen? Gerade sie werden die schwersten Opfer zu bringen haben, die meisten Uebel auf sich nehmen müssen! Oder sollen es endlich die starken, sich selbst genügenden Charaktere sein? Sie werden allein die grössten Gefahren, den Kampf gegen eine Welt zu bestehen haben. Und gerade der Kampf mit allen seinen Uebeln gilt uns als das Princip des Fortschrittes, der Krieg als der Vater alles Guten. Und ihr wolltet den Guten für dem Uebel unzugänglich erklären? Also dreht und wendet die Sache wie ihr wollt, so werden sie ihren Angriff triumphirend beschliessen, nie werdet ihr den Einzelnen aus dem unendlich verschlungenen Gewebe von Ursachen und Wirkungen herausreissen, ihn unabhängig machen können; nie werdet ihr ihn, und sei er noch so gut — und wer ist gut? — in dieser Welt des Uebels, in der eben erst das tausendfältige Wiederspiel der Uebel ein kleines Gute schaffen kann, des Uebels ganz und gar entledigen. Vielmehr — leidet und hofft, wenn ihr denn anders Optimisten sein wollt, und es nicht vorzieht, mit den Pessimisten zu rufen: Leidet — und verzweifelt!

V. Antwort auf diese Einwendungen

Diesen Angriffen wollen wir nacheinander entgegentreten. Wenn versucht wird, die Unabhängigkeit des Einzelnen zu der allgemeinen Gesetzmässigkeit in Gegensatz zu stellen, so ist dem zu erwidern, dass wir die Unabhängigkeit des guten Mannes keineswegs als eine Ausnahme von den Naturgesetzen, sondern gerade selbst als ein Naturgesetz hinstellen; und wenn jemand hierin einen inneren Widerspruch finden wollte — als sagten wir: es ist ein Theil der

allgemeinen Gesetzmässigkeit, dass ein bestimmtes Gebiet ihr nicht unterworfen ist — so können wir dieses Missverständniss vielleicht am besten durch ein Gleichniss aufklären: das Gleichniss vom Wirbel. So wie nämlich in einer durchwegs dahinströmenden Masse sich unter gewissen Umständen ein Wirbel bilden kann, der zwar seinen Stoff wechselt, im Uebrigen aber doch ein festes Gebilde ist, auf den die umgebende Masse zwar einwirkt, aber nur so, dass diese Einwirkung ihn eben zu dem festen Gebilde macht, das er ist, und sich hierin erschöpft — so meinen wir, könnte es auch in dem allgemeinen Strome des gesetzmässigen Geschehens, und eben in Folge dieses Geschehens, besondere feste Kerne geben, die sich in einem inneren Gleichgewichtszustande befinden, und aus diesem, als welcher eben die Wirkung der natürlichen Gesetzmässigkeit ist, durch diese selbst keineswegs gebracht werden können; und ein solches, in einem stabilen (beständigen) Gleichgewichte befindliches, und darum von äusseren Dingen unabhängiges Gebilde wäre eben die Seele des guten Mannes. Wie sich dies nun im Einzelnen verhalten möge, wird später zu zeigen sein: hier sollte nur die Möglichkeit einer solchen Unabhängigkeit inmitten der Abhängigkeit vorweg begreiflich gemacht werden.

Wenn dann ferner auf die körperlichen Einflüsse hingewiesen wird, denen auch das geistige Geschehen unterliege, so entgegnen wir: Ferne liegt es uns, diesen Einfluss zu leugnen. Allein es ist keineswegs selbstverständlich, dass jedes körperliche Uebel auch ein geistiges nach sich ziehen müsse. Vielleicht zeigt es sich, dass es im Menschen etwas gibt, und zwar gerade das, was ganz eigentlich seinen Werth ausmacht, was unter gewissen Umständen durch materielle Uebel keineswegs geschädigt wird.

Und damit sind wir bei dem dritten Punkte angelangt, bei der Frage: wer ist denn der gute Mann? Denn wir behaupten ja nicht, dass jeder, sondern nur, dass der gute Mann dem Uebel nicht unterliege. Und wenn wir nun gefragt werden: welcher ist denn der gute Mann? so antworten wir mit einer scheinbar sophistischen Paradoxie: eben jener, für den es kein Uebel gibt; d. h. aber, wir behaupten zunächst nur Folgendes: es ist an und für sich möglich und mit der Natur des Menschen verträglich, dass ein Mensch sich in einem derartigen Zustande befinden könne, dass das, was an ihm eigentlich Werth hat, einer Schädigung nicht mehr ausgesetzt ist. Wir behaupten nicht, dass dieser Zustand jemals in seiner idealen Vollendung hergestellt worden ist, weil wir auch nicht behaupten, dass es auf Erden je einen absolut guten Mann gegeben habe. Sondern wir meinen lediglich, dass ein solcher Habitus oder Zustand der Immunität (Unzugänglichkeit) gegenüber dem Uebel mit der Beschaffenheit des Menschen an und für sich vereinbar sei; dass dieses Ideal an vielen Menschen in erheblichem Masse verwirklicht werden könne; und dass die geschichtliche Persönlichkeit des Sokrates demselben am nächsten gekommen sei.

Danach gliedert sich auch ganz von selbst die folgende Untersuchung. In einem zweiten Theile dieses Buches werden wir von der Möglichkeit des guten Mannes, d. h. eines solchen, für den es kein Uebel gibt, zu handeln haben; dieser wird somit die psychologische Grundlegung unserer Philosophie umfassen. Ein dritter Theil wird dann zu zeigen haben, wie der Mensch sich diesem als principiell (grundsätzlich) möglich erwiesenen Ideal wirklich annähern könne: dieser kann als die ethische (sittliche) Grundlegung der neu-

sokratischen Philosophie bezeichnet werden. Ein vierter Theil endlich hätte an der Person des Sokrates die geschichtlich höchste Realisirung (Verwirklichung) des Ideals vom guten Manne nachzuweisen, und könnte als die historische Grundlegung gelten. Dieser vierte Theil erscheint jedoch nicht an seiner Stelle. Die Lösung der ihm eigenthümlichen Aufgabe in den grössten Zügen ist bereits im ersten Theile versucht, und aus didaktischen (lehrhaften) Gründen an die Spitze des Buches gestellt worden. Die Durchführung im Einzelnen aber fällt aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit heraus und dem weiten Gebiete der sokratischen Erbauungsliteratur anheim. Zu dieser aber beizutragen halten wir uns nicht für besonders befähigt, und überlassen sie getrost anderen, berufeneren Federn, an denen es ja der neusokratischen Schule nicht fehlen dürfte. Statt dessen also wollen wir in einem Anhange dem System einige metaphysische Ausblicke anfügen. Vorerst aber gilt es, die systematische Erörterung selbst endlich in Angriff zu nehmen.

II. THEIL.

Psychologische Grundlegung der neusokratischen Philosophie

oder:

Vom guten Manne.

I. Von der Frage, was am Menschen Werth habe?

Sokrates hatte den Werth des Menschen ausschliesslich ins Denken verlegt. Wir haben gesehen, dass dies einseitig und ungenügend war. Nun aber ist es an uns, selbst irgend etwas anderes an die Stelle des Denkens zu setzen. Und da scheinen sich denn einer solchen Aufgabe beträchtliche, ja schwer überwindliche Hindernisse in den Weg zu stellen.

Denn zunächst könnte uns jemand einwenden: eine jede derartige Bestimmung ist willkürlich. Der ganze Mensch, Körper und Seele, ist eine Einheit, und nur diesem Ganzen, und mit ihm allen seinen Theilen, kommt ein Werth zu: jede Scheidung trennt, was die Natur verbunden, unterscheidet, was sie gleich gemacht, und kann in ihren logischen Folgerungen nur zu einer einseitigen Auffassung führen. Allein derartige Reden, so wohlklingend sie auch in der Theorie lauten mögen, stehen mit jedermanns Praxis in

offenem Gegensatz. Niemand legt auf Haare und Nägel, auf Erinnerungsbilder gleichgiltiger Menschen, auf den wiederholten Anblick längst bekannter lebloser Gegenstände denselben Werth, wie auf seine Gesundheit oder Gemüthsruhe. Mit dem gleichen Werthe aller Theile des Leibes und der Seele ist es also nichts, und jedermann erkennt, bewusst oder unbewusst, zumindest eine Werthabstufung an, der also doch irgend ein Werthprincip zugrunde liegen muss.

Nun könnte aber jemand den Standpunkt einnehmen alle Theile der menschlichen Natur haben zwar nicht den gleichen, aber jeder hat doch irgend einen Werth. Wir werden zwar alle lieber unseren kleinen Finger verlieren, als unseren Kopf, lieber auf einen lieben Anblick verzichten, als unsere geistige Entwickelung verkümmern lassen; allein nichtsdestoweniger legen wir auch auf unseren kleinen Finger und auf jenen lieben Anblick einen gewissen, und sogar ganz beträchtlichen Werth. Man darf also am Menschen nicht Werthvolles und Werthloses, sondern nur mehr oder minder Werthvolles unterscheiden. — Allein auch diese Auffassung leidet trotz grosser Scheinbarkeit an unheilbaren Mängeln. Wenn wir nämlich genauer zusehen, so finden wir, dass niemand auf den Körper und seine Theile um ihrer selbst willen Werth legt, sondern dass dieser Werth stets ein abgeleiteter ist. Vielmehr lassen sich alle körperlichen Uebel, über welche sich die Menschen zu beklagen pflegen, unter drei Gruppen bringen: Uebel, welche das Gebiet unserer Wahrnehmungen einschränken, uns Vorstellungen entziehen, wie z. B. die Blindheit; ferner Uebel, welche unsere Gefühle leidvoll beeinflussen, wie z. B. alle Arten von Schmerz; endlich Uebel, welche uns in unseren Handlungen behindern, also gewisse Willensacte unmöglich machen oder erschweren,

wie z. B. die Lähmung von Gliedmassen. Aber sowohl Vorstellungen wie Gefühle und Willensacte sind nicht körperliche, sondern seelische Zustände; und da es ein sicheres Kennzeichen eines jeden Werthgegenstandes ist, dass seine Schädigung als Uebel empfunden wird, so können wir vorläufig als Ergebniss dieser ersten Betrachtung aussprechen, dass, nach der allgemeinen Uebereinstimmung der Menschen, nicht der Körper (die Physis), sondern die Seele (Psyche) es ist, die am Menschen werthgehalten wird.

II. Von dem Verhältniss von Bewusstsein und Persönlichkeit im Allgemeinen.

Die Psyche also wäre es, welche den Werth des Menschen ausmacht — so weit wären wir im letzten Abschnitt gelangt. Sofort aber erhebt sich eine neue und wichtige Frage, die Frage nämlich: ist es die ganze Psyche, welcher dieser Werth zukommt, oder kann man auch innerhalb des psychischen Bereiches Werthvolles und Werthloses unterscheiden? Die heutige Seelenkunde wird geneigt sein, diese letztere Möglichkeit zu verneinen. Die Psyche, so etwa lehrt sie, ist nichts anderes als das Bewusstsein, und dieses setzt sich naturgemäss aus allen Thatsachen des Bewusstseins zusammen; nur ihrer aller Summe ergibt seine Totalität (Gänze), und eine jede derselben trägt ihr Theil zu dem Schlussergebniss, der Artung des Ganzen, bei.

Wir sind jedoch durchaus nicht dieser Meinung. Wir glauben, dass es innerhalb des Bewusstseins einen festen Kern gibt, der erst ganz eigentlich als die Persönlichkeit oder der Geist, als das wahre Ich des Menschen zu bezeichnen ist.

Wir behaupten, dass die menschliche Persönlichkeit nicht ein zufälliges und loses Aggregat (Anhäufung) von vereinzelten Thatsachen des Bewusstseins ist, sondern ein mehr oder minder festes, aus gewissen Bewusstseinsthatsachen hervorgegangenes Gebilde, welches zwar mit dem übrigen Inhalte des Bewusstseins in einer beständigen und lebhaften Wechselwirkung steht, ihrem Einflusse aber doch mehr oder weniger entrückt ist, und sich ihm unter Umständen gänzlich entziehen kann. Den Beweis für diese Behauptung wollen wir im Folgenden führen. Hier soll nur in Kürze die Frage verhandelt werden, ob, falls es thatsächlich einen derartigen persönlichen Kern des Bewusstseins gibt, dieser als das, was am Menschen Werth hat, angesehen werden kann? Und diese Frage glauben wir ohneweiters bejahen zu dürfen. Denn zuvörderst ist es klar, dass ein solcher Kern zumindest einen höheren Werth haben müsste als jede andere, vereinzelte Thatsache des Bewusstseins für sich genommen; stellt er doch die Einheit in der Zersplitterung, das Bleibende im Wechsel, das Wirkende im Unwirksamen dar. Dasjenige aber, was in jedem einzelnen Falle den höheren Werth hat, ist offenbar das eigentlich Werthvolle. Denn seine Förderung oder Schädigung ist es, die jedesmal vor der Förderung oder Schädigung des anderen angestrebt oder geflohen wird. Und so steht es auch in der That. Dem einzelnen, vorübergehenden Bewusstseinszustande kann nur insoferne ein Werth zukommen, als er Folgen nach sich zieht, d. h. als er auf das Feste und Bleibende am Menschen, seine Persönlichkeit, die Artung seines Ich, von Einfluss ist. An und für sich genommen gehört er ebenso wenig zum Menschen, wie das Wasser zum Siebe, durch das es hindurchläuft. Die blosse vereinzelte Bewusstseinsthatsache, welche auf die

Persönlichkeit keinerlei Wirkung ausübt, gleicht der Nahrung, die vom Körper wieder ausgeschieden wird: sie ist, um uns eines drastischen Bildes zu bedienen, ein seelischer Mist. Nur jene Nahrung, welche in den Organismus eingeht, gehört zum Leibe, und nur jene Bewusstseinsthatsache, welche von der Persönlichkeit aufgenommen wird, gehört zum Geiste des Menschen. Wenn wir daher im Folgenden das Vorhandensein eines solchen festen Persönlichkeitskernes nachweisen können, so haben wir eben damit auch das eigentlich Werthvolle am Menschen aufgezeigt, und wir können dann, im Gegensatze zu diesem Geistigen in uns, dessen Schädigungen wahre Uebel sind, alles andere, Körperliches sowohl wie bloss Bewusstes, unter dem sokratischen Kunstausdrucke des Materiellen zusammenfassen, dessen Schädigungen nur als scheinbare oder nichtige Uebel gelten können. Zu jenem Nachweis aber müssen wir uns nunmehr wenden, ehe wir unsere Untersuchung bei der Frage, wie diese Persönlichkeit, der menschliche Geist, sich zum Uebel verhalte, wieder aufnehmen.

III. Von den drei Seiten des Bewusstseins und der Persönlichkeit.

Um nun aber in die Natur des Bewusstseins und der Persönlichkeit eine halbwegs klare Einsicht zu gewinnen, ist es unerlässlich, vorerst den Inhalt des ersteren zu betrachten und zu ordnen. Wir können hierbei der neueren empirischen (erfahrungsmässigen) Psychologie insoweit folgen, als sie das Bestreben zeigt, alle Thatsachen des Bewusstseins auf ein Element zurückzuführen; und auch, wenn sie für diese Ur- und Grundform alles Bewusstseins den Namen „Empfindung"

gebraucht, haben wir keine Einwendung zu erheben. Jedoch glauben wir, dass diese Empfindung nicht, wie meist geschieht, nach Art der Sinnesempfindung zu denken ist, sondern vielmehr nach Art unserer Gefühle. Die Gefühle nämlich gelten uns als die Ueberreste der ältesten, ursprünglichsten Bewusstseinsvorgänge. Diese Ansicht sei hier in Kürze dargelegt und begründet.

Das Gefühl steht in der Mitte zwischen leidendem Beeinflusstwerden (passiver Perception) und thätigem Beeinflussen (activer Reaction). Es hat Antheil an der Wahrnehmung im weitesten Sinne, sofern es uns einen Inhalt mittheilt, und an der Thätigkeit im weitesten Sinne, sofern es etwas vom Trieb an sich hat. Auf der einen Seite nämlich zeigt es eine gewisse Verwandtschaft mit unseren Sinnesempfindungen, indem z. B. in einem Gefühle stechenden Schmerzes das Stechen uns in ähnlicher Weise gegeben ist, wie das Leuchten in der Lichtempfindung; auf der anderen Seite zeigt es eine ebenso starke Aehnlichkeit mit unseren Begehrungen, indem z. B. in dem Gefühle des Hungers schon das Verlangen nach Nahrung mit enthalten ist. Und zwar sind diese Aehnlichkeiten grösser mit den niederen Formen von Sinnesempfindung und Begehren (Geruch, Geschmack; Trieb, Begierde), als mit den höheren (Gesicht; Wille). Wir glauben, dass diese doppelte Aehnlichkeitsbeziehung niemandem entgehen kann, der sorgsam auf seine zu Ernährung und Fortpflanzung in Beziehung stehenden Gefühle achtet. Wenn aber nun schon diese Mittelstellung der Gefühle die Vermuthung nahe legt, sie möchten die Wurzel und ursprüngliche Form all unserer Bewusstseinsthatsachen sein, so weisen andere, und zwar entwickelungsgeschichtliche Erwägungen noch weit deutlicher in diese Richtung. Heutzutage unterscheiden wir Sinnes-

(sensorische) und Bewegungs- (motorische) Nerven. Aber alle Wahrscheinlichkeit und Analogie spricht dafür, dass es einen Punkt in der Entwickelung der Lebewesen (Organismen) gegeben haben müsse, wo zwar schon nervenartige Gebilde vorhanden, aber noch nicht in dieser Weise verunterschiedlicht (differenzirt) waren. Einem derartigen Zustande des Nervensystems muss aber offenbar ein Bewusstseinszustand entsprochen haben, der sich gleichfalls noch nicht in Wahrnehmungen und Antriebe trennen liess, sondern die Anfänge beider noch ungeschieden in sich schloss. Von solchen Zuständen kennen wir aber nur die Gefühle.

Man kann diese Erwägungen auch so ausdrücken, dass man einmal versucht, sich die einfachsten, ursprünglichsten, dem gewiss in den Anfang des Bewusstseins zu stellenden Dämmerzustande noch am nächsten kommenden Bewusstseinszustände aus unserer eigenen Erfahrung herauszulesen. Man wird dann finden, dass, um zu diesen zu gelangen, einerseits von der deutlichen Farbenempfindung durch die blosse Lichtempfindung bis zu einem verschwommenen Helligkeitsgefühle, andererseits von der gewollten Handlung durch die blosse blinde Begierde bis zu einem unbestimmten Triebgefühle herabzusteigen ist, so dass sich beide Reihen in dem Bereiche der dunklen Gefühle, als blosse unausgeprägte Erregungen, zu begegnen scheinen.

Endlich wollen wir noch darauf hinweisen, dass jede andere Ableitung unserer Fähigkeiten an einer scheinbar unlösbaren Antinomie (einem nothwendigen Widerspruch) zu scheitern droht. Einerseits nämlich sieht es so aus, als ob die thätige Seite der Organismen den Fortschritt auch ihrer wahrnehmenden Fähigkeiten verursachen würde, indem diese auf die immer deutlichere Erkenntniss der Aussendinge

deshalb hingelenkt würden, damit jene thätige Seite an ihnen und durch sie ihre Bedürfnisse immer besser befriedigen könne; andererseits aber hat es wiederum den Anschein, als ob umgekehrt diese Bedürfnisse nur in dem Masse sich stets differenziren und verfeinern könnten, als ihnen die wahrnehmende Fähigkeit ihre Gegenstände stets deutlicher und klarer vor Augen stellt. Für diese Antinomie gibt es unseres Erachtens nur eine Lösung: die Annahme der ursprünglichen Einheit von Wahrnehmung und Trieb, ihrer anfänglichen Verschmolzenheit in einem unbestimmten Erregungszustand, und somit in der gefühlsartigen Empfindung.

Aus dieser nun, so meinen wir weiter, entwickelte sich einerseits die Sinnesempfindung und Vorstellung, aus denen sich wieder alle verwickelteren Denkoperationen (Denkleistungen) ableiten lassen, andererseits Begehren und Wollen; indem jene uns die Aussendinge wenigstens in weitgehender Uebereinstimmung mit der Wahrheit zeigen, diese uns einen ebenso weitgehenden Einfluss auf dieselben zu nehmen gestatten.

Somit können wir am Bewusstsein drei Seiten unterscheiden: Denken, Fühlen und Wollen, welche mit den drei Grundfähigkeiten der alten „rationalen" (vernunftmässigen) Psychologie im Wesentlichen übereinstimmen.

Als eine Folge des gemeinsamen Ursprunges dieser drei Seiten des psychischen Lebens können wir auch eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung in den Gesetzen ansehen, welche sie beherrschen, und zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen müssen, da sie uns zu der Unterscheidung von Bewusstsein und Persönlichkeit den Weg weisen werden. Der Gründlichkeit halber wollen wir aber trotzdem die Betrachtung dieser Gesetze auf allen drei Gebieten besonders

durchführen. Freilich müssen wir uns dabei vor Augen halten, dass diese Sonderung nur eine ideelle (gedankliche) ist: nicht nur weil die Empfindungen der drei Gruppen untereinander in lebhaftester Wechselwirkung stehen, sondern auch, weil häufig, wenn nicht gar immer, Vorstellen, Fühlen und Begehren in Bezug auf denselben äusseren Reiz gleichzeitig im Bewusstsein vorhanden, also nur drei Beziehungen des Bewusstseins auf denselben Gegenstand, eben in Wahrheit nur drei Seiten der einen menschlichen Psyche sind. Dennoch, meinen wir, wird die Darstellung durch diese Sonderung an Uebersichtlichkeit gewinnen.

IV. Vom Fühlen und vom Gemüth.

Die oben erörterte Mittelstellung des Fühlens zwischen Denken (Vorstellen) und Wollen (Begehren) erklärt auch noch zwei andere Erscheinungen. Die erste ist folgende: so wie aus der gefühlsartigen Empfindung einerseits das Denken, andererseits das Wollen hervorgegangen ist, so finden wir auch, dass jene Gefühle, die heute noch im Bewusstsein vorkommen, selbst wieder differenzirt sind, indem die einen der Wahrnehmung, die anderen dem Triebe näher stehen. Zu jenen gehören die körperlichen, durch einen physischen Reiz ausgelösten Schmerz- und Lustgefühle, deren Verwandtschaft mit den Tastempfindungen einleuchtet, zu diesen die von psychischen Reizen ausgelösten Affecte (Leidenschaften), deren nahe Beziehung zu den Begierden ebenso klar ist. Wenn wir beide dennoch unter die eine Classe der „Gefühle" rechnen, so liegt der Grund hiefür in der zweiten der eben erwähnten Thatsachen. Diese besteht darin, dass fast alle Gefühle auch zeitlich zwischen Vorstellung und

Begehrung in der Mitte stehen, d. h. das Bindeglied zwischen Perception und Reaction bilden. Der Verlauf ist der, dass irgend eine Vorstellung, eine sei es unmittelbar von aussen gegebene, sei es vom Gedächtniss wieder erzeugte Sinnesempfindung, ein Gefühl erweckt, welches seinerseits wieder einen Act des Willens hervorruft; oder wenigstens, dass eine Vorstellung einen Willensact unter Begleitung von Gefühlen nach sich zieht.

Wenn wir nun aber einen einzelnen Vorgang der Art betrachten, so werden wir sehen, dass er sich keineswegs so einfach und schablonenhaft abspielt, wie es nach der obigen Darstellung den Anschein haben könnte. Sobald nämlich das Gefühl wachgerufen wurde, tritt es in Beziehungen zu allen anderen, im Bewusstsein schon vorhandenen Gefühlen. Diese Beziehungen sind mannigfacher Natur. Ihre erschöpfende Erörterung ist nicht dieses Ortes. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass sich gleichartige Gefühle verstärken, ungleichartige schwächen; ferner, dass ein Gefühl auch dadurch gestärkt wird, dass im Bewusstsein durch das Vorhergehen vieler ähnlicher Gefühle eine Disposition (Anlage) zu demselben geschaffen wurde, was insbesondere von den Affecten gilt, während umgekehrt bei den Lust- und Schmerzgefühlen auch die Wirkung der sogenannten Abstumpfung zu berücksichtigen ist.

Auf Grund dieser hier nur angedeuteten Gesetze findet nun eine Wechselwirkung statt zwischen dem neu erweckten Gefühle einerseits, und allen in demselben Bewusstsein actuell (wirklich) und potenziell (der Möglichkeit ihres Wiederauflebens nach) vorhandenen Gefühlen andererseits. Wir sagten: eine Wechselwirkung, denn es handelt sich um eine Einwirkung, die in doppelter Richtung vor sich geht. Einmal

nämlich zeigen die im Bewusstsein schon vorhandenen Gefühle ein Bestreben, das neu eintretende Gefühl in ihrem Sinne zu beeinflussen, welche Beeinflussung sowohl in einer Stärkung oder Schwächung, also in einer quantitativen Veränderung, als auch in einer Umformung, also in einer qualitativen Veränderung bestehen kann. Dann aber äussert auch dieses neu eintretende Gefühl das Bestreben, den vorgefundenen Gefühlsinhalt des Bewusstseins seiner Natur gemäss zu beeinflussen. Diese Wechselwirkung kann nun, wie angedeutet, eine freundliche oder feindliche sein, je nachdem die Gefühle sich stärken oder schwächen, beziehungsweise in ihrer Eigenart befestigen oder aber sich zu verändern streben. Im ersteren Falle ist der Ausgang klar: das neue Gefühl wird den alten ohneweiters angegliedert, ohne dass diese eine Veränderung erleiden. Dieser Fall ist es aber nicht, der uns hier vorzugsweise interessirt. Vielmehr beschäftigen wir uns im Folgenden ausschliesslich mit dem zweiten Fall: dem eines Streites oder Conflictes.

Auch der Ausgang eines solchen Conflictes aber lässt sich wenigstens allgemein bestimmen. Unter normalen Umständen wird nämlich der Sieg jedesmal den alten, zahlreichen und eingelebten Gefühlen zufallen; wenn auch sie wahrscheinlich nach Beendigung des Kampfes eine gewisse, freilich meist geringe Veränderung aufweisen werden. Mit anderen Worten, der Streit zwischen dem alten und neuen Bewusstseinsinhalt dreht sich um ein Doppeltes: um die herrschende Stimmung, und um die Aufnahme des neuen Gefühles in den bleibenden Gefühlsinhalt des Bewusstseins — in dem Sinne, dass dann in Hinkunft das neu aufgenommene Gefühl, zusammen mit seinen ehemaligen Gegnern und nunmehrigen älteren Genossen, den Kampf mit jenen Gefühlen aufnehmen

kann, die in Zukunft in das Bewusstsein neu eintreten werden. Das Ergebniss dieses Streites wird nun in der Regel das sein, dass das eine Kampfobject (Streitgegenstand), die herrschende Stimmung, den alten Gefühlen, das andere, die Aufnahme in deren Reigen, dem neuen Gefühle zufallen wird. Da nun aber, nach dem Gesagten, die Summe der im Bewusstsein vorhandenen Gefühle durch jedes einzelne neue Gefühl, das sie angleichen (assimiliren), nur sehr wenig verändert werden wird, so ist es klar, dass diese Summe für jeden einzelnen Menschen in einer bestimmten Epoche seines Lebens, und insbesondere in reiferem Alter, eine mehr oder weniger constante (beständige) Grösse sein wird; und es hat deshalb einen guten Sinn, sie unter einem besonderen Namen zusammenzufassen, und als ein solcher geeigneter Name erscheint uns das Wort „Gemüth". Unter „Gemüth" verstehen wir also fortan den bleibenden Gefühlsinhalt des Bewusstseins in jedem einzelnen Augenblicke des individuellen Lebens.

Auf Grund dieser Bezeichnung können wir deshalb das Gesagte auch so ausdrücken: zwischen jedem in das Bewusstsein neu eintretenden Gefühle und dem Gemüthe findet eine Wechselwirkung statt, indem das Gemüth das Gefühl, und umgekehrt das Gefühl das Gemüth in seinem Sinne zu verändern bestrebt ist. Von selbst leuchtet nun aber auch weiters ein, dass diese beiden Einwirkungen, wenn wir auf das Endergebniss blicken, in einem umgekehrten Verhältnisse stehen müssen: je stärker die schliessliche Einwirkung des Gemüthes auf das Gefühl, desto schwächer die endgiltige Einwirkung des Gefühles auf das Gemüth, und umgekehrt. Oder, um auch hiefür Kunstausdrücke zu prägen, je grösser die Gemüthsenergie, desto kleiner die Gefühlsenergie.

Ehe wir aber diesen Theil der Untersuchung abschliessen, wollen wir noch vorgreifend zweierlei bemerken. Erstens nämlich eröffnet sich schon hier der Ausblick auf einen Grenzfall: es könnte nämlich in einem Individuum die Gefühlsenergie auf Null herabsinken, die Gemüthsenergie auf Unendlich ansteigen, womit dann die Unabhängigkeit des bleibenden Gemüthes gegenüber dem Ansturm der wechselnden Gefühle gewährleistet wäre. Zweitens aber ist, nach dem früher Bemerkten, auch das schon jetzt klar geworden, dass sich der Werth eines Gefühles lediglich nach der Grösse der ihm zukommenden Gefühlsenergie richten wird, d. h. nach dem Maasse des Einflusses, den es auf das Gemüth, also auf den dauernden Gefühlsinhalt des Bewusstseins, nehmen kann. Endlich braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass Gemüths- und Gefühlsenergie relative (voneinander abhängige) Grössen sind, die nur in ihrem gegenseitigen Verhältniss einen bestimmbaren, oder wenigstens vergleichbaren Werth aufweisen.

Um also diesen Abschnitt mit einer Zusammenfassung seiner Ergebnisse zu beschliessen, können wir sagen: innerhalb des Bewusstseins finden wir, so weit sein Gefühlsinhalt in Frage kommt, einen mehr oder weniger festen Kern, welchen wir als das Gemüth bezeichnen. Derselbe baut sich aus den einzelnen Gefühlen, welche in das Bewusstsein eintreten, in der Weise auf, dass diese Gefühle jedesmal von ihren Vorgängern beeinflusst, assimilirt werden, wogegen diese wieder von jenen eine gewisse, wenn auch meist geringere Einwirkung erleiden. Die Stärke dieser beiden Einflüsse hängt von dem jedesmaligen Verhältniss der Gefühlsenergie zu der Gemüthsenergie ab. Aus diesem stetigen, auf jeder Stufe die neuen Elemente assimilirenden Aufbau

erklärt es sich aber auch, dass das Gemüth nicht ein loses Aggregat von einzelnen, miteinander in ewigem Streite liegenden Gefühlen ist, sondern dass es einen gemeinsamen Grundton aufzuweisen pflegt, welchen wir als die herrschende Gemüthsverfassung oder Lebensstimmung bezeichnen.

Und nachdem wir dieses Resultat in Sicherheit gebracht haben, gehen wir zur Betrachtung der zweiten Seite des Bewusstseins, zur Betrachtung des Denkens über.

V. Vom Denken und vom Verstand.

Das Denken geht in Vorstellungen vor sich. Die Veränderung und Aufeinanderfolge dieser Vorstellungen, insbesondere die Zerlegung zusammengesetzter Vorstellungen in einfache unter dem Einflusse der Sprache, ferner die Wachrufung ähnlicher und gleichzeitig in das Bewusstsein getretener Vorstellungen durch einander (Ideenverbindung, Association) liegt allen jenen complicirten Processen zugrunde, die wir als Urtheile und Schlüsse zu bezeichnen pflegen. Diese Bewegungen des Denkens werden durch die Denkgesetze, unter welchen wir neben den Associationsgesetzen noch das Gesetz der Verschmelzung ähnlicher Vorstellungen nennen, beherrscht. Allein alle diese Gesetze beziehen sich bloss auf die Erweckung und Veränderung der Vorstellungen an sich, ohne Rücksicht auf ihre weiteren Schicksale. Man könnte sie deshalb als Denkgesetze erster Ordnung (primäre) bezeichnen.

Im Gegensatze zu ihnen wären dann als Denkgesetze zweiter Ordnung (secundäre) jene Normen anzusehen, welche die Beziehungen der einmal erregten, actuell gewordenen

Vorstellungen zu den übrigen im Bewusstsein actuell oder potentiell vorhandenen Vorstellungen regeln: Gesetze, von denen wir praktisch sehr viel, theoretisch sehr wenig wissen. Diese Gesetze laufen aber jedenfalls darauf hinaus, dass gewisse Vorstellungen untereinander verträglich, andere unverträglich sind. Auch hier können wir den Fall der Verträglichkeit als für unsere Zwecke minder wichtig beiseite lassen, und uns sofort dem Falle der gänzlichen (totalen) oder theilweisen (partiellen) Unverträglichkeit zuwenden. Wir finden, dass auch hier zwischen einer in das Bewusstsein neu eintretenden Vorstellung und dem schon vorhandenen Vorstellungsinhalt des Bewusstseins eine Wechselwirkung sich ergibt, welche mit der zwischen Gemüth und Gefühl stattfindenden die grösste Aehnlichkeit aufweist. Auf der einen Seite zeigt die neu auftretende oder wiedererweckte Vorstellung ein Bestreben, sich zu behaupten, und zu diesem Behufe mit ihr unverträgliche ältere Vorstellungen zu verändern oder zu verdrängen, verträgliche aber zu stärken und zu befestigen; auf der anderen Seite zeigen diese älteren Vorstellungen ihr gegenüber die genau entsprechende Tendenz (Neigung). Auch hier wiederum kann man als Gegenstand des Streites bezeichnen: das zeitweilige Sichbehaupten und Vorherrschen (actuelle Persistiren) der neuen Vorstellung und ihre dauernde Aufnahme in den Vorstellungsinhalt des Bewusstseins (das Potentiellwerden). Der Ausgang dieses Streites nun führt zu dem, was wir eine Ueberzeugung oder einen Glauben (englisch: belief) nennen, und was manche neuere Psychologen als den Urtheilsact bezeichnen. Gelingt es nämlich der betreffenden Vorstellung, sich im Bewusstsein festzusetzen, so halten wir ihren Inhalt für wahr, es entsteht eine affirmative (bejahende) Ueberzeugung, oder,

wie Andere sich ausdrücken, wir anerkennen oder billigen diese Vorstellung, fällen bezüglich ihres Inhaltes ein affirmatives Urtheil; gelingt es ihr nicht, wird sie aus dem Bewusstsein verdrängt, so entsteht eine negative (verneinende) Ueberzeugung, wir verwerfen oder missbilligen die Vorstellung, fällen ein negatives Urtheil.

Wird nun — im ersten Falle — eine Vorstellung geglaubt, so geht sie damit auch in den Vorstellungsinhalt des Bewusstseins ein und verändert ihn demgemäss; wird sie — im zweiten Falle — nicht geglaubt, so verschwindet sie allmählich, und der Vorstellungsinhalt erleidet durch den ganzen Vorgang eine um so geringere Veränderung, je vollständiger diese Verdrängung vor sich geht.

Aus denselben Gründen nun, aus denen wir im letzten Abschnitte den bleibenden Gefühlsinhalt des Bewusstseins unter dem Worte „Gemüth" zusammengefasst haben, können wir den bleibenden Vorstellungsinhalt desselben in Ermangelung eines zutreffenderen Ausdruckes als den „Verstand" bezeichnen. Ebenso können wir den Ausgang jenes Streites als abhängig ansehen von der verhältnissmässigen Stärke der Vorstellungs- und der Verstandesenergie.

Wir können deshalb dieses Ergebniss auch so ausdrücken: aus allen jenen Vorstellungen, denen es im Laufe der Zeit gelingt, sich im Bewusstsein festzusetzen, d. h. erst eine Zeit lang actuell zu persistiren und dann potentiell zu werden, also, wie man auch sagen kann, aus allen Ueberzeugungen, baut sich allmählich der Verstand auf, und dieser wird, da sich sein Wachsthum jedesmal durch eine wechselseitige Assimilation vollzieht, nicht ein loses Nebeneinander unabhängiger oder gar streitender Meinungen sein, sondern im Ganzen und Grossen ein Gefüge wohl zusammenstimmender

Theile. Der also gebildete Verstand stellt somit innerhalb des Vorstellungsinhaltes des Bewusstseins gleichfalls einen mehr oder weniger festen Kern dar, der nun nur noch insofern Veränderungen erleiden kann, als seine Widerstands- und Angleichungskraft (die Verstandesenergie) von der Angriffs- und Angleichungskraft einer Vorstellung (der Vorstellungsenergie) überwunden wird.

Auch hier können wir endlich vorgreifend die beiden Bemerkungen machen: einmal, dass sich der Ausblick auf einen Grenzfall eröffnet, wo die Verstandesenergie auf Unendlich anwüchse, und somit der Verstandeskern des Bewusstseins allen Schädigungen entzogen würde, indem er nur noch dasjenige aufnähme, was ihm gemäss ist; und zweitens, dass der Werth einer jeden Vorstellung sich ausschliesslich nach ihrer Energie richten wird, d. h. ihrer Fähigkeit, den Verstand zu verändern.

Und indem wir hiermit auch diesen Theil der Untersuchung beschliessen, wenden wir uns zu der dritten Seite des Bewusstseins, zum Wollen.

VI. Vom Begehren und vom Charakter.

Der Wille ist die Verwirklichung einer Begehrung. Die Begehrungen oder Begierden, auch Antriebe (Impulse) genannt, entstehen aus gewissen Vorstellungen (die man eben als Begehrungserreger Motive genannt hat), wir wollen hier dahingestellt sein lassen, ob durch Vermittlung oder bloss unter Begleitung von Gefühlen. Ebenso steht es fest, dass diese Begehrungen, sobald sie im Bewusstsein actuell werden, in Beziehungen zu dem ganzen Begehrungsinhalt des Bewusstseins treten. Diesen Begehrungsinhalt nennen wir den

Charakter. Der Charakter verhält sich zu den Begehrungen, wie das Gemüth zu den Gefühlen, wie der Verstand zu den Vorstellungen: er ist gleichsam der Niederschlag aller Impulse, welche je früher durch das Bewusstsein geströmt sind, die Summe aller potentiell gewordenen Begehrungen. - Auch die Beziehungen zwischen Antrieb und Charakter gleichen genau jenen zwischen Gefühl und Gemüth, zwischen Vorstellung und Verstand: sie können freundliche und feindliche sein.

Im letzteren Falle führt der Sieg der Begehrung zum Willensact, sowie der der Vorstellung zu einer Ueberzeugung, der des Gefühles zu einer Stimmung. Und das Zustandekommen oder Nichtzustandekommen eines Willensactes hängt wiederum ab von der verhältnissmässigen Stärke der Begehrungs- und der Charakterenergie. Auch der Charakter baut sich aus den jedesmal zum Siege gelangenden Begehrungen auf, und zeigt, durch die wechselseitige Angleichung der Begierden, im Ganzen ein stetiges, organisches Wachsthum. Die sogenannte Freiheit des Willens, welche mit seiner nothwendigen Bestimmtheit (Determination) keineswegs im Widerspruche steht, ist dann vorhanden, wenn der Wechselwirkung von Begehrung und Charakter freier Lauf gelassen wird, so dass der endlich sich ergebende Willensact den angemessenen (adäquaten) Ausdruck des ganzen Charakters, d. h. des festen Kernes des begehrenden Bewusstseins, der Willensseite der Persönlichkeit, darstellt, während wir im Gegensatze dazu dann von Zwang sprechen, wenn durch äussere Umstände dem Charakter nicht die Möglichkeit gegeben ist, diese seine Einwirkung voll und ganz zu üben. Auch hier können wir endlich constatiren, dass der Werth einer Begehrung in ihrer Begehrungsenergie, d. h. in ihrer Fähigkeit, den Charakter zu verändern, liegen wird; und dass

ein Fall denkbar ist, wo die Charakterenergie so hoch anwächst, dass sie jedem Motiv gegenüber als unendlich angesehen werden kann, so dass der betreffende Mensch stets nur die seinem Charakter gemässe Begehrung verwirklichen oder wollen wird.

Das Ergebniss dieses Abschnittes aber können wir dahin formuliren, dass innerhalb des Begehrungsinhaltes des Bewusstseins der Charakter einen mehr oder weniger festen Kern darstellt, der dem Verstande innerhalb des Vorstellungsinhaltes und dem Gemüthe innerhalb des Gefühlsinhaltes entspricht.

Und nachdem wir also die Ueberschau über die drei Seiten des Bewusstseins vollendet, und in jeder einen festen, dauernden Kern, nämlich Gemüth, Verstand und Charakter nachgewiesen haben, wollen wir nunmehr jene Folgerungen ziehen, welche sich aus diesem Resultate für das Wesen der Persönlichkeit im Verhältniss zu dem Gesammtbewusstsein ergeben.

VII. Von der Persönlichkeit oder dem Geiste.

Wir haben gesehen, dass das Bewusstsein oder die Psyche in drei Sphären (Gebiete) zerfällt, und dass jede derselben einen festen Kern aufweist. Es ist daher nur eine zusammenfassende Ausdrucksweise, wenn wir die Summe dieser drei Kerne für den festen Kern des Bewusstseins selbst erklären. Und wenn jemand die Einwendung erheben wollte, dass eine blosse Summe, die äusserliche Aneinanderfügung dreier selbstständiger Stücke, kein einheitliches Gebilde ergeben könne, so weisen wir darauf hin, dass wir ja schon zu Beginn dieser Untersuchung die Scheidung des Bewusstseins in seine drei Seiten für eine bloss ideelle erklärt haben. Denn in Wahrheit finden zwischen Gefühlen, Vorstellungen und Begierden so viele und enge Wechselbeziehungen statt, dass dieselben

sich nothwendig auch auf die Kerne erstrecken müssen: Gemüth, Verstand und Charakter sind nicht etwa voneinander unabhängig, sondern im Gegentheile durcheinander bedingt, und deshalb stehen sie nicht nur in einer äusserlichen Verbindung, sondern bilden vielmehr eine in sich geschlossene Einheit. Diese Einheit aber ist offenbar jener feste, bleibende Kern des Bewusstseins, dessen Bestehen wir oben zu erweisen unternahmen, den wir als den Geist oder die Persönlichkeit bezeichneten, und dem wir für den Fall seines wirklichen Bestandes die Eigenschaft zuerkannten, den eigentlichen Werth des Menschen auszumachen.

Gemüth, Verstand und Charakter, welche in ihrer Totalität die Persönlichkeit ergeben, sind es also, denen allein am Menschen ein unmittelbarer, unabgeleiteter Werth zukommt; einen mittelbaren und abgeleiteten Werth aber müssen wir allen jenen Factoren zusprechen, welche im Stande sind, die Persönlichkeit oder den Geist zu beeinflussen. Unter diesen werden wir aber jene für Güter erklären, oder ihnen einen positiven Werth zuerkennen, welche die Persönlichkeit fördern, jene dagegen für Uebel, oder ihnen einen negativen Werth zusprechen, welchen sie schädigen. Uns aber obliegt es nach unserem Plane, die Frage zu verhandeln, wie sich die Persönlichkeit zu einem solchen Uebel, einer solchen Schädigung verhalte, und da wird es am Platze sein, erst in aller Kürze über das Wesen des Uebels uns auszusprechen.

VIII. Vom Uebel im Allgemeinen.

Die Aufgabe, das Wesen des Uebels im Allgemeinen darzulegen, ist eine ungemein schwierige und undankbare, und

sie kann nur durch die unausweichliche Nothwendigkeit entschuldigt werden, in die wir durch den Gang der Untersuchung versetzt sind. Denn es kann sich hier nicht darum handeln, einzelne Uebel aufzuzählen, und zwar aus folgendem Grunde. Gut und übel nennen wir einzelne Dinge. je nachdem sie die Erreichung anderer Dinge erleichtern oder erschweren, d. h. gut und übel nennen wir die Mittel im Hinblick auf Zwecke. Diese Zwecke aber sind selbst wieder gut oder übel, je nach ihrem Verhältnisse zu anderen, höheren Zwecken. Und so finden wir, dass im letzten Grunde, um ein Ding gut oder übel zu nennen, schon ein letzter Zweck als höchster Massstab uns zur Verfügung stehen muss. Wir aber sind an dieser Stelle erst auf der Suche nach einem höchsten Zwecke menschlicher Bestrebungen; wir haben zu erweisen unternommen, aber noch nicht erwiesen, dass dieser höchste Zweck die Freiheit vom Uebel selbst sei. Wollen wir also nicht mit unserem Denken in eine nie endende Kreisbewegung gerathen, so dürfen wir hier das Uebel nicht selbst wieder durch ein Verhältniss zu irgend einem Zwecke, somit als ein relatives bestimmen, sondern wir müssen von seinem Wesen an und für sich eine ganz allgemeine Erklärung geben, es absolut fassen. Eine solche absolute Wesensbestimmung kann aber naturgemäss nur eine Worterklärung sein: sie kann nicht in inhaltlicher Beziehung Merkmale angeben, welche das Uebel kennzeichnen würden — denn solche müssten eben schon den Hinweis auf Zwecke enthalten — sondern sie kann bloss in formaler Beziehung erklären, was wir (für irgend ein Ding im Verhältnisse zu irgend einem Zwecke) unter „Uebel" verstehen.

Wollen wir nun aber die also gestellte Frage beantworten, so gelangen wir vorerst zu folgendem Ergebniss, das

— wie ja aus der Natur einer Worterklärung erhellt — schon in dem Gesagten enthalten ist: Alles, was ein Ding in der Erreichung seines Zweckes behindert, ist für dieses Ding ein Uebel. Was ist aber nun für jedes Ding „sein Zweck"? Derjenige, welcher jedes Ding im Verhältnisse zu einer Zwecke setzenden Intelligenz — sei sie nun thierisch, menschlich oder göttlich — betrachtet, wird natürlich erwidern: Dasjenige, was jene Intelligenz als Zweck eines Dinges setzt, ist dessen Zweck. Allein dann wäre die Vereitlung dieses Zweckes wohl ein Uebel für den zwecksetzenden Verstand, nicht aber für das Ding selbst. Um vielmehr diese Frage, was nämlich ein Uebel für ein Ding selbst sei, zu beantworten, müssen wir offenbar das Ding selbst als das Zwecke Setzende ansehen, und können deshalb vorläufig sagen: für ein Ding ist all das ein Uebel, was die Erreichung des von dem Dinge selbst gesetzten Zweckes vereitelt. Der Zweck, welchen ein Ding sich selbst setzt, ist aber nichts anderes, als seine naturgesetzliche Wirkung; denn nur diese ist durch die Natur eines jeden Dinges selbst nothwendig und eindeutig bestimmt. Es ist somit für ein jedes Ding das ein Uebel, was dasselbe an der Verwirklichung der durch seine Natur bestimmten Wirkungen behindert.

Hier muss aber sofort bemerkt werden, dass diese Definition (Begriffsbestimmung) nicht für einzelne Dinge, sondern nur für Gruppen von Dingen oder Systeme einen Sinn hat. Denn nur diese streben in Folge der ihnen innewohnenden Kräfte nach Hervorbringung einer Wirkung, indem der eine Bestandtheil auf den anderen einwirkt. Von einem vereinzelten Atom kann man nicht sagen, dass es irgend eine Wirkung hervorzubringen strebe: erst ein System von Atomen

bringt, sich selbst überlassen, einen bestimmten Bewegungszustand hervor, der als „sein Zweck" angesehen werden, und dessen Verhinderung deshalb als ein Uebel bezeichnet werden kann. So kann man z. B. eine Einwirkung, welche das Sonnensystem aus seinem dauernden Bewegungszustand herauswerfen würde, als ein Uebel für dasselbe ansehen, und ebenso wäre jede Einwirkung auf den menschlichen Leib, welche die naturgemässe Function (Thätigkeit) desselben, die Lebensthätigkeit, hemmen würde, für diesen Leib ein Uebel.

Wenden wir dies nun auf den menschlichen Geist oder die Persönlichkeit an. Deren selbst gesetzten Zweck, nothwendige Wirkung oder natürliche Function werden wir erkennen, wenn wir uns fragen, was aus einer sich selbst überlassenen Persönlichkeit würde. Die Antwort lautet offenbar: sie würde im Ganzen und Grossen beharren, bestehen bleiben, es würden sich aber möglicherweise alle jene Ungleichmässigkeiten und Unverträglichkeiten, die innerhalb der Persönlichkeit noch bestehen mögen, allmählich ausgleichen, es würden sich vielleicht neue Verbindungen zwischen den einzelnen Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen ausbilden, kurz es würde in dieser beharrenden, ruhigen, ausgleichenden Weise ein geistiger Lebensprocess ablaufen. Ein Uebel für die Persönlichkeit scheint deshalb jede Einwirkung zu sein, welche diesen geistigen Lebensvorgang hemmt oder vereitelt. Jede solche Einwirkung wäre somit ein Uebel oder eine Schädigung der Persönlichkeit.

Es scheint aber nun, dass die Schädigung eines Systems, und mithin auch des menschlichen Geistes, in doppelter Weise vor sich gehen kann: einmal in quantitativer Beziehung, indem das System oder Gebilde selbst zerstört, vermindert oder vernichtet wird, worin ja die Hemmung der

natürlichen Function eingeschlossen ist; dann aber in qualitativer Beziehung, indem neue Elemente (Bestandtheile) in das System eintreten, und dort eine derartige Hemmung bewirken. Beide Arten der Schädigungen müssen natürlich, da sie ja einen Gegensatz gegen die natürliche Function des sich selbst überlassenen Systems darstellen, von aussen her veranlasst sein. Allein während im Falle einer quantitativen Schädigung die äussere Einwirkung sofort und unmittelbar das System zerstört — wie etwa der Fall der Guillotine das Leben des Körpers jäh unterbricht — müssen im Falle der qualitativen Schädigung die neuen Elemente erst in dasselbe eintreten, und dann, gleichsam vom Umfang gegen den Mittelpunkt hin, ihre Einwirkung üben — wie z. B. schädliche Nahrungsstoffe die Gesundheit untergraben. Diesem letzteren Falle entspricht auf geistigem Gebiete das Eintreten solcher neuer Bewusstseinsthatsachen, welche die natürliche Function der Persönlichkeit, wie sie sich in jedem Momente darstellt, hemmen. Es handelt sich somit bei qualitativen Schädigungen des Geistes um eine Ueberwindung der Persönlichkeit durch neue Thatsachen des Bewusstseins und wir werden uns im Folgenden mit der Frage zu beschäftigen haben, ob es einen Zustand der Persönlichkeit geben könne, in welchem dieselbe derartigen Uebeln vollkommen entrückt ist. Vorher aber ist noch zu untersuchen, wie es sich mit den quantitativen Schädigungen des Geistes verhalte, nämlich mit seiner Verminderung und Vernichtung. Verminderung und Vernichtung können wir aber auch unter dem Begriffe „gänzliche (totale) und theilweise (partielle) Vernichtung" zusammenfassen. Es fragt sich also, ob die totale oder partielle Vernichtung ein Uebel sei? Und diese Frage ist um so dringender, als sie offenbar für unsere Auf-

gabe entscheidend ist. Denn alle Menschen müssen sterben. Es ist daher ein Geisteszustand, der der Vernichtung entrückt wäre, nicht denkbar. Ist also die Vernichtung ein Uebel, so gibt es ein Uebel für alle Menschen, somit auch für den „guten Mann". Und nur wenn wir zeigen können, dass die Vernichtung überhaupt nicht, d. h. also für keinen Menschen ein Uebel bedeutet, dass es somit eine quantitative Schädigung gar nicht gibt, können wir hoffen, darzuthun, dass es für den guten Mann kein Uebel gebe, indem wir fragen, ob der menschliche Geist nicht unter gewissen Umständen den qualitativen Schädigungen entrückt sei. Zuerst aber, wie bemerkt, die erstere Untersuchung!

IX. Von der Frage, ob die Vernichtung ein Uebel sei?

Die vollständige Vernichtung der Persönlichkeit ist der Tod. Dass aber der Tod kein Uebel sei, hat Sokrates für uns bewiesen, oder wenigstens, er hat die entscheidende Erwägung beigebracht. Denn den trockenen theoretischen Beweis könnten wir wohl auch ohne ihn führen. Wir würden etwa wiederholen, dass ein Uebel nur als Schädigung, eine Schädigung aber nur als Veränderung gedacht werden könne. Denn nothwendig müsse *etwas* geschädigt werden, damit von einer Schädigung gesprochen werden könne. Der Begriff der Schädigung erfordere daher, dass das Geschädigte auch nach der Schädigung noch vorhanden sei. Nun schliesse aber die völlige Vernichtung das Fortbestehen aus, es fehle ihm somit an einem Gegenstande der Schädigung; folglich sei die völlige Vernichtung keine Schädigung, mithin auch kein Uebel. Somit könne auch der Tod, als die völlige Vernichtung der Persönlichkeit, kein Uebel sein.

Zweifellos aber würde man eine solche Folgerung eine schale Wortspielerei schelten, wenn uns nicht Sokrates auf eine Parallele verwiesen hätte, aus der wir ersehen, dass wir alle auch praktisch genau so urtheilen, wie jener theoretische Beweis es verlangt, sobald wir nur nicht im Banne verwirrender Vorurtheile stehen. Diese Parallele ist der traumlose Schlaf. Niemand hält ihn für ein Uebel, und doch ist er zweifellos eine zeitweilige Vernichtung der Persönlichkeit, ist er doch sogar eine zeitweilige Vernichtung des Bewusstseins. Alle aber erklären den Schlaf für ein Gut. Ein wie grosses Gut also, fragt Sokrates in der Apologie, muss erst der um so viel länger dauernde Tod sein? Und wenn auch nicht das, so hat er durch diesen Vergleich zumindest doch so viel bewiesen, dass der Tod kein Uebel sei. Wenigstens sehen wir nicht, wie jemand dieses übereinstimmende Ergebniss der Theorie und Praxis widerlegen wollte. Denn das braucht doch wohl kaum bemerkt zu werden, dass die Leiden des Sterbens, also die Schmerzen vor dem Tode und der Schmerz des Todes, Bewusstseinsthatsachen sind, somit nicht unter die quantitativen, sondern unter die qualitativen Veränderungen des Geistes fallen, und daher für die Bewerthung des Todes als solchen überhaupt nicht in Betracht gezogen werden dürfen.

Schwieriger scheint die Sache bei der theilweisen Vernichtung zu liegen, wie sie uns insbesondere in der unheilbaren Geisteskrankheit, z. B. in der Verblödung entgegentritt. Denn hier scheint ja das Object der Schädigung fortzubestehen. Allein auch hier weist uns ein nahe verwandter Parallelfall den richtigen Weg. Dieser Parallelfall ist der Traum. Im Traume sehen wir zeitweilig alle jene Veränderungen der Persönlichkeit, die uns als dauernde in der

Geisteskrankheit entgegentreten: Spaltung des Bewusstseins, ungeheuerer Rückgang der Fähigkeiten, Wegfall aller Hemmungen u. s. w. Dennoch hält niemand den Traum als solchen für ein Uebel. Dies gibt zu denken. Und wirklich liegt auch die theoretische Erklärung nicht ferne. Auch von einer theilweisen Vernichtung gilt, dass, was vernichtet ist, nicht mehr besteht, und deshalb auch nicht mehr geschädigt werden kann, und dass, was noch besteht, und somit geschädigt werden kann, noch nicht vernichtet ist. Wollte aber jemand auch hier auf den Schmerz der Vernichtung selbst als auf das eigentliche Uebel verweisen, so geriethe er wiederum auf ein anderes Gebiet; denn der Schmerz könnte keinesfalls mehr unter die quantitativen, sondern höchstens unter die qualitativen Schädigungen gerechnet werden, also unter jene, die durch Thatsachen des Bewusstseins vermittelt werden: von diesen aber wird erst später zu handeln sein. Dies sehen wir ja auch an dem Falle des Geisteskranken bestätigt: das blosse Schwinden geistiger Kraft ist für den Kranken kein Uebel; als solche gelten vielmehr allgemein die sogenannten „lichten Augenblicke": in diesen aber ist das Schmerzliche gerade eine Thatsache des Bewusstseins, nämlich das Innewerden des geistigen Verfalles, für welche naturgemäss ganz dasselbe gelten muss, wie für jede andere.

Es bestätigt sich also, dass ein Uebel von vorneherein nicht in der Vernichtung als solcher, sondern nur in der Veränderung der Persönlichkeit gelegen sein kann. Wie aber nun die Persönlichkeit diesen wahren Uebeln gegenüber sich verhalte, und ob es einen Zustand des Geistes geben könne, in welchem er denselben völlig entrückt ist, dies wollen wir im Folgenden untersuchen.

X. Von der Widerstandskraft der Persönlichkeit gegen die wahren Uebel, und von der Möglichkeit eines stabilen Gleichgewichtszustandes in derselben.

Sowohl die geistigen Uebel als auch die Persönlichkeit bestehen aus Thatsachen des Bewusstseins. Jede solche aber hat, wie wir bereits oben sahen, eine doppelte Tendenz: die, sich selbst zu erhalten, und die, andere Bewusstseinsthatsachen in ihrem Sinne zu verändern. Diese Erscheinung legt den Gedanken nahe, was der einzelnen Bewusstseinsthatsache auf physiologischem Gebiete entspreche, möchte, allgemein gesprochen, ein bestimmter Bewegungszustand sein; denn auch ein solcher weist das gleiche Doppelbestreben auf: ein Bestreben zur Fortdauer und ein Bestreben, den eigenen Bewegungszustand auf benachbarte Massen zu übertragen. Ob nun dieser Gedanke auf Wahrheit beruhe oder nicht, jedesfalls bieten uns solche bewegte Massentheilchen für die Bewusstseinsthatsachen ein geeignetes Bild. Nun haben wir gesehen, dass die Persönlichkeit sich durch eine stetig assimilirende Aufnahme von Bewusstseinsthatsachen aufbaut, und wir können uns dieselbe deshalb als eine Menge von Theilchen denken, welche sich in einem derartigen Bewegungszustande befindet, dass die Bewegungen der einzelnen Theilchen miteinander verträglich sind, d. h. dass in dem ganzen System ein Gleichgewichtszustand herrscht. Dieser Gleichgewichtszustand aber kann von vornherein alle Stufen von der grössten Labilität (Unsicherheit) bis zur vollen Stabilität (Sicherheit) durchmachen, d. h. er kann schon durch den kleinsten äusseren Anstoss aufgehoben, oder aber auch durch den grössten nicht verändert werden; er kann entweder einer auf der Fingerspitze balancirten Stange gleichen, die schon bei der

kleinsten Berührung herabfällt, oder dem aufgehängten Pendel, das auch nach dem heftigsten Stosse allmählich wieder in seine frühere Ruhelage zurückkehrt. Je nachdem nun die Persönlichkeit sich näher dem einen oder anderen Zustande befindet, ist sie offenbar dem Uebel, das ist der Veränderung, mehr oder weniger ausgesetzt.

Es ist nun aber klar, dass in aller Regel der Gleichgewichtszustand der Persönlichkeit kein völlig labiler sein wird; denn hiefür bietet die grosse Ausdehnung des Systems, das sich aus unendlich vielen Eindrücken zusammengesetzt hat, an und für sich schon eine Gewähr. Und wirklich sehen wir auch, wenn wir die Erfahrung befragen, dass die weitaus meisten Menschen auch die überraschendsten, schmerzlichsten und aufregendsten Eindrücke in verhältnissmässig kurzer Zeit überwinden, ohne dass ihr Verstand, Gemüth oder Charakter durch dieselben eine tiefgreifende Umwandlung erführe; ja eine solche gehört so sehr zu den grössten Seltenheiten, dass gar vielfach jene drei Grundeigenschaften geradezu für unabänderlich gelten. In Wahrheit liegt auch die Gefahr der Veränderung für die Persönlichkeit weniger in der übermächtigen Einwirkung vereinzelter Erlebnisse, als vielmehr in der summirten Kleinarbeit alltäglicher Eindrücke, indem jeder derselben bei seiner angleichenden Aufnahme in die Persönlichkeit eine, wenn auch unmerkliche Gegenwirkung auf diese ausübt, welche Gegenwirkungen sich dann, bei ihrer ungezählten Wiederholung, so sehr verstärken können, dass sich im Laufe der Zeit eine völlige Umwandlung der Persönlichkeit herausstellen kann.

Diese Erwägung bietet nun aber auch eine grosse Beruhigung. Denn wenn es vielleicht schwierig wäre, sich davon zu überzeugen, dass auch das besteingerichtete geistige System

unter Umständen der überwältigenden Einwirkung ungeheuerer Erlebnisse zu widerstehen vermöge, so fällt doch jetzt diese Schwierigkeit nahezu fort, wo wir erkannt haben, dass es nicht einmalige Anstürme sind, von denen dem Gleichgewichte der Persönlichkeit die meiste Gefahr droht, sondern dass für diese das entscheidende Moment in ihrem Verhältnisse zu den kleinen Eindrücken des Alltags gelegen ist. Wenn wir nämlich zunächst erfahrungsmässig die Menschen in Bezug auf dieses Verhältniss beobachten, so finden wir die grössten Verschiedenheiten. Wir sehen, dass der Eine über jede Kleinigkeit ausser sich geräth, wir sehen aber auch, dass der Andere die vielfältigsten Verdriesslichkeiten mit heiterer Miene hinnimmt. Wir finden, dass der Eine sich die Adern öffnet, weil er in der Schule eine schlechtere Note empfangen hat; an der Stichhältigkeit aller seiner Welterfahrungen irre wird, weil sich ein Tisch ohne erkennbaren Grund in die Luft zu heben scheint; seine theuersten Interessen und Ideale um einer flüchtigen Laune willen preisgibt.

Wir finden aber auch, dass der Andere sich den schmerzlichsten chirurgischen Eingriffen ohne Zucken unterzieht; auch durch die überraschendsten Erfahrungen in seinen erworbenen Ansichten nicht erschüttert wird; um seiner Ueberzeugung willen nicht nur Verfolgung, Kerker und Tod, sondern auch die öffentliche Verachtung auf sich nimmt. Und wir werden auf diesem rein erfahrungsmässigen Wege zu dem Schlusse gedrängt, es könne der Zustand völlig stabilen Gleichgewichtes in der Persönlichkeit kein mit der menschlichen Natur unvereinbarer sein, wenn wir in unserem kleinen Beobächtungsfelde so viele und weitgehende Annäherungen an denselben aufzeigen können.

Wir gelangen aber auch theoretisch zu einem ähnlichen Ergebnisse. Zwar mag es für jeden wirklich lebenden Menschen eine Summe unerklärlicher Erlebnisse, andauernder heftiger Schmerzen, lebenslanger brennender Begierden geben, unter denen sein Verstand geknickt werden, sein Gemüth verweichlichen, sein Charakter erliegen, kurz sein geistiges Gleichgewicht erschüttert werden würde: allein hieraus folgt nur, dass jede einzelne wirklich gegebene Individualität hinter dem Ideale zurückbleibt. Nirgends aber sehen wir eine Grenze, über welche hinaus ein Fortschritt in dieser Richtung unmöglich wäre, nirgends finden wir einen Punkt, der nicht selbst wieder von der Entwickelung überschritten werden könnte. Und so erblicken wir denn in dieser Reihe alle Merkmale eines möglichen unendlichen Fortschrittes, einer Bahn, die zuletzt zu dem, wenn auch nicht wirklich erreichten, so doch nicht unerreichbaren Ideale hinführt.

Wenden wir aber gar unseren Blick auf die grosse Schaar der vorbildlichen Männer, auf manche Stoiker, auf Epikur, auf Aristipp von Cyrene, auf Diogenes von Sinope, und endlich auf unseren Meister selbst; vergegenwärtigen wir uns die unsterblichen Bilder: Sokrates vor Gericht, Sokrates im Kerker, Sokrates im Tode; — so finden wir eine solche Unbekümmertheit um äussere Dinge, eine solche Sorglosigkeit und Heiterkeit, ja eine solche Fülle sprudelnden Uebermuthes, dass auch die tröstende und herzerwärmende Hoffnung auf uns einströmt, es möchten auch leibhaftig lebende und auf Erden wandelnde Menschen das Ideal wenigstens annähernd erreichen können.

Die Erörterung der Frage, wie sich der Einzelne in der Richtung auf das Ideal des stabilen Gleichgewichtes hin vervollkommnen könne, d. h. welche inhaltliche Beschaffenheit der Persönlichkeit aus jener formalen Forderung des stabilen

Gleichgewichtes abzuleiten sei, wird den Inhalt unseres dritten Theiles ausmachen. Hier hatten wir nur zu zeigen, dass diese Forderung mit der Natur des Menschen nicht unvereinbar sei; und diesen Nachweis glauben wir im Vorstehenden erbracht zu haben. Dann ist aber zugleich die Möglichkeit dargethan, dass ein Mensch sich in einem derartigen Zustande befinden könne, indem das, was seinen eigentlichen Werth ausmacht, nämlich seine Persönlichkeit, keine ihr nicht gemässe Veränderung, also keine Schädigung, erleiden kann. Und somit wäre die Aufgabe, die wir uns für diesen zweiten Theil gestellt hatten, erfüllt, indem wir dargelegt haben, dass auch wir noch trotz aller Wandlungen wissenschaftlicher Annahmen mit Sokrates sagen können: „Für einen guten Mann gibt es kein Uebel, weder im Leben noch im Tode."

II. Zwischenrede.

1. Von der Frage, ob der Mann, für den es kein Uebel gibt, auch der gute Mann sei?

Die Untersuchungen des vorigen Theiles führten zu dem Ergebnisse, es sei mit der menschlichen Natur nicht geradezu unverträglich, dass es einen Mann geben könne, der einem wahren oder geistigen Uebel nicht mehr ausgesetzt sei; es wurde somit die Möglichkeit eines Mannes, für den es kein Uebel gibt, dargethan. Und für den nächsten Theil kündigten wir die Erörterung der Frage an, welche Bedingungen erfüllt werden müssten, um diese Möglichkeit, wenn nicht ganz, so doch theilweise zu verwirklichen, d. h. also, welche Geistesbeschaffenheit für einen solchen Mann erforderlich sei.

Ehe wir nun aber zu dieser weiteren Untersuchung uns wenden, scheint es uns am Platze, ein grundsätzliches Bedenken zu besprechen, das manchen Leser schon jetzt verwirren mag. Dieses Bedenken aber lautet: sind wir wirklich berechtigt, einen Mann, für den es kein Uebel gibt, einen guten Mann zu nennen? Besteht wirklich die Gutheit oder Tugend eines Menschen darin, dass sein eigentlicher Werth nicht herabgemindert werden kann? Denn wenn wir an einer

früheren Stelle den Begriff des Guten in dieser Weise erklärten, so wichen wir ja wohl der Frage aus Das aber scheint klar, dass wir in der bisherigen Darstellung den Mann, für den es kein Uebel gibt, lediglich durch solche Umstände gekennzeichnet haben, welche in ihm selbst liegen, und wir können hinzufügen, dass wir auch im Folgenden darüber nicht hinausgehen, dass wir auch dort nur Eigenschaften des Einzelnen in Betracht ziehen werden. Nicht so zwar, als ob wir die gesellige Natur des Menschen und all den Reichthum, den das Leben von den gesellschaftlichen Formen empfängt, übersehen würden; nein, auch jene Aufgaben, die dem Menschen als einem mitthätigen Gliede grösserer und kleinerer Verbände gestellt sind, würden in einem Systeme der Ethik eingehende Würdigung erheischen. In dieser grundlegenden Darstellung aber können wir nur die Grundlagen behandeln. Und da ist denn die Beschränkung auf das Individuum von unserem Standpunkte aus ganz selbstverständlich; wollen wir doch den Menschen zur Unabhängigkeit von allen äusseren Dingen hinführen: wie könnten wir ihm da bindende Vorschriften für sein Verhalten gegen äussere Dinge geben, ihn somit als von diesen abhängig darstellen?

Eben gegen diesen Standpunkt kehren sich die angedeuteten Bedenken. Ehe wir aber gegen dieselben unseren eigenen Standpunkt vertheidigen, wollen wir erst jene Auffassungen von Gut und Tugendhaft erwägen, welche von den Gegnern selbst getheilt werden mögen. Diese aber sind, so weit wir sehen, doppelter Art. Die Einen nämlich wollen die Tugend in der Abhängigkeit von etwas Höherem erblicken, sei es in der Befolgung göttlicher Gebote, oder einer abstracten Pflicht, oder endlich der Stimme des Gewissens, die Anderen aber in der Abhängigkeit von etwas

Gleichartigem, nämlich von den Nebenmenschen, und unter diesen kann man wiederum zweierlei Vertreter unterscheiden. jene, welche einen auf diese Nebenmenschen bezüglichen inneren Zustand, das Mitleid oder die Selbstlosigkeit (Altruismus), für die Tugend erklären, und jene, welche sie in einer äusseren Berücksichtigung der anderen Menschen, der Gesammtheit oder Gesellschaft erblicken. Diese Standpunkte wollen wir nun der Reihe nach abhandeln.

II. Von göttlichen Geboten, Pflicht und Gewissen.

Jene, welche die Tugend für die Befolgung göttlicher Gebote halten, scheiden aus unserer Erörterung naturgemäss aus. Denn die Meinung, dass irgend welche Gebote von Gott herrühren, ist eine metaphysische (übernatürliche) Annahme, welche das Wesen der Tugend nicht berühren kann. Dieses wird sich vielmehr aus dem Inhalt jener Gebote ergeben, und je nachdem dieselben einen bestimmten inneren Zustand oder bestimmte äussere Handlungsweisen gebieten und anbefehlen, wird diese Ansicht unter einen der übrigen Standpunkte fallen.

Aehnlich steht es aber auch mit der Meinung, dass die Tugend in der Pflichterfüllung bestehe, denn auch diese betrifft nur die Quelle oder sogenannte Sanction des Sittengesetzes; sein Inhalt aber, und damit das eigenthümliche Wesen der Tugend, wird von ihr nicht berührt, hängt vielmehr von der Natur dessen ab, was eben als pflichtmässig ausgegeben wird.

Etwas anders verhält sich die Sache mit der Lehre vom Gewissen. Allein von dieser glauben wir zeigen zu können, dass sie im Grunde mit unserer Auffassung durchaus über-

einstimmt. Wir meinen nämlich, dass die Stimme des Gewissens nichts anderes sei, als die Stimme der Gesammtpersönlichkeit, und wenn wir von dem intellectuellen und emotionellen Gewissen absehen wollen, als die Stimme des Charakters. Es ist nämlich ganz natürlich, dass, wenn wir im Banne einer augenblicklichen Begierde stehen, daneben doch auch die Stimme des Gesammtcharakters, also gleichsam die Resultirende aus allen im bleibenden Begehrungsinhalte niedergeschlagenen Begehrungen, sich vernehmen lässt. Folgen wir nun dieser Stimme, so ist dieser Fall eben jener, von dem wir im vorigen Theile sagten, die Begehrungsenergie könne durch die Charakterenergie überwunden werden. Es ist deshalb klar, dass, wenn ein Mensch stets der Stimme seines Gewissens folgte, seine Begehrungsenergie im Verhältnisse zu seiner Charakterenergie gleich Null sein müsste, und er daher so weit die Begehrungsseite seines Bewusstseins in Frage kommt, keinem Uebel mehr ausgesetzt, also in unserem Sinne ein vollkommen tugendhafter oder guter Mann wäre. Somit befinden wir uns mit jenen, welche das Gewissen zur Richtschnur des tugendhaften Handelns machen wollen, in voller Uebereinstimmung.

III. Von der Forderung des stabilen Gleichgewichtes als sittlicher Richtschnur.

Hier scheint es uns angemessen, eine nähere Erklärung darüber einzuschalten, wie unsere Forderung des stabilen Gleichgewichtes der Persönlichkeit sich zur sittlichen (ethischen) Richtschnur in praktischen Fällen eigne. Wir wollen dies an einem concreten Beispiele, an der seit Alters viel verhandelten Frage des Tyrannenmordes erläutern.

Nehmen wir an, es käme jemand zu mir und holte meinen Rath darüber ein, ob er sein Vaterland durch ein Attentat von einem ungerechten und harten Herrscher befreien dürfe. Ich werde nun, den oben dargelegten Grundsätzen entsprechend, zu ermitteln haben, ob eine solche Handlung der Persönlichkeit des Betreffenden gemäss ist, oder ob dieselbe nur auf eine vorübergehende, wenn auch noch so starke Ansicht, Leidenschaft oder Begierde sich gründen würde, somit eine wahre Schädigung seines Geistes, eine Ueberwindung seiner Gesammtpersönlichkeit durch einzelne Bewusstseinsthatsachen nach sich ziehen müsste. Zum Behufe dieser Ermittelung würde ich zu ihm etwa wie folgt sprechen: „Lieber Freund! Wenn du fest überzeugt bist, dass jener von dir geplante Königsmord nützliche und segensreiche Wirkungen haben wird; ferner, dass du dich bei der Ausführung deines Planes nicht in Widerspruch mit deinen gewöhnlichen Gefühlen des Mitleids und der Barmherzigkeit fühlen wirst; dass du auch nachher nicht einen Augenblick Reue über deine That verspüren wirst; dass du nach vollbrachter That allen Folgen, wie Tod und Gefangenschaft, furchtlos und heiter wirst entgegensehen können; dass du ebenso auch im Falle des Misslingens allen Schrecken ohne Zagen trotzen wirst; dass du endlich, auch wenn deine That die gerade entgegengesetzten Folgen haben wird, als du erwartest, wenn sie nur zu noch ärgeren Bedrückungen den Anlass abgeben wird, dass du auch dann ohne Reue und Bedauern dir wirst sagen können: ich that, was ich für das Beste hielt, der Rest steht nicht bei mir —; wenn du von alledem fest überzeugt bist, und wenn Du überdies auf Grund deiner Erfahrung deinem eigenen Urtheile über dich selbst vertrauen kannst; wenn somit diese That dem innersten Wesen deiner Persönlichkeit, oder deinem

Gewissen gemäss ist, dann gehe hin, und thue furchtlos und heiter, was der Geist, dein Geist dir eingibt! — Ich aber werde ebenso furchtlos und heiter, wie du, mich auf die Polizei begeben, und dich dort zur Anzeige bringen, in der Erwägung, dass nach meiner Ueberzeugung Fürstenmorde nie ihren Zweck erreichen, dass aber andererseits dir, wenn dein Urtheil richtig ist, auch aus allen möglichen Verfolgungen und Strafen kein wahres Uebel erwachsen kann."

Aus diesem Beispiele geht hervor, wie wir uns bei der Beurtheilung fertiger und ausgewachsener Menschen verhalten würden: wir würden lediglich danach fragen, ob der Betreffende seiner Handlung in jedem Sinne gewachsen sei. Wenn wir aber auf noch unentwickelte Menschen Einfluss zu nehmen, wenn wir uns darüber auszusprechen hätten, in welche Richtung der Geist der Jugend gelenkt werden solle, so könnten wir keine andere allgemeine Antwort ertheilen, als diese: Trachtet, jenen Geist so zu bilden, dass er in möglichst vielen Lebenslagen irgend einer Handlung völlig gewachsen, und auch im Stande sei, dieselbe auszuführen! Strebet danach, irgend ein Gewissen auszubilden, und ihm siegreiche Kraft zu verleihen! Versuchet, ihn dem stabilen Gleichgewichte anzunähern, mit einem Worte: macht aus diesem Knaben einen guten Mann!

IV. Von der Menge und dem Einzelnen.

Diese beiden Beurtheilungsprincipien stehen nun, wie es scheint, im offenbarsten Gegensatze zu jenen schon kurz angedeuteten Standpunkten, welche das Verhalten des Einzelnen gegen die Gesammtheit seiner Nebenmenschen, also gegen die Menge (griechisch: *οἱ πολλοί*, die Vielen) als entscheidend

für seine ethische Bewerthung ansehen. Es gibt nämlich Denker genug, welche auf alle unsere bisherigen Darlegungen antworten würden: „All das ist immer erst die eine Hälfte der Moral; sie bezieht sich lediglich auf das Individuum selbst, es ist die sogenannte Individualethik, eine Art geistiger Gesundheitslehre (Hygiene) oder, wie ein Sokratiker sich auszudrücken pflegt, es ist die Forderung der Gerechtigkeit gegen sich selbst; allein daneben muss auch die Gerechtigkeit gegen Andere, die sogenannte Socialethik treten. Ein innerlich im Gleichgewichte befindlicher Mensch kann an und für sich ebenso gut ein Bandit wie ein Märtyrer sein. Wir verlangen aber von einem guten Menschen auch, dass er sich an Leben, Eigenthum und Ehre seiner Nächsten nicht vergreife; ja, im Gegentheile, dass er sich diesen, also der Gesammtheit oder Gesellschaft nützlich und förderlich erweise. Diese Bestimmung aber wurde bisher völlig übersehen." Darauf erwidern wir zunächst: „wir verlangen von einem guten Menschen auch —", wer sind diese „wir"? Soll dieses „wir" den Ethiker besagen, so müssen wir die Berechtigung jener Forderung als einer absoluten und unbedingten leugnen. Soll es aber nur die Menge selbst bedeuten, so stimmen wir gern bei. Gewiss, die Menge verlangt, dass der Einzelne sie nicht schädige, sondern fördere. Und niemand kann ihr das Recht zu dieser Forderung absprechen. Niemand kann es ihr daher verargen, wenn sie dieselbe durch Verheissungen und Drohungen, durch Lohn und Strafe, durch Lob und Tadel stützt. Allein die freie Wissenschaft steht nicht im Dienste der Menge. Sie hat deshalb kein Recht und keinen Anlass, diese Forderungen der Menge von vorneherein zu den ihrigen zu machen. Sie soll vielmehr den Beziehungen zwischen Individuum und Societät (Gesellschaft) in völliger Unbefangenheit gegenüber stehen.

Und da muss sie denn, sobald einmal die Frage also gestellt, sobald auf den Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft der Ton gelegt wird, anerkennen, dass, so wie auf der einen Seite die Menge von ihrem Standpunkte das Recht hat, die völlige Unterwerfung des Einzelnen unter ihre Zwecke zu verlangen, ebenso auf der anderen Seite auch der Einzelne ein Recht hat, jenes Verlangen abzuweisen. Denn der Einzelne wird unmittelbar nur von solchen Motiven (Beweggründen) bestimmt, die ihn selbst betreffen; er kann so wenig wie die Menge aus seiner Haut heraus. Er muss nothwendig sein Verhältniss zu ihr von seinem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus betrachten. Und unter diesem Gesichtspunkte steht ihm denn die Menge gegenüber als ein äusserst mächtiges Wesen, das mit gewissen Forderungen an ihn herantritt, und diese Forderungen auf die ihr zu Gebote stehenden äusserst wirkungsvollen Zwangsmittel stützt. Die Menge kommt deshalb für ihn letztlich doch nur so weit in Betracht, als ihre Macht- und Zwangsmittel über ihn Gewalt haben. Das heisst aber: der Einzelne hat diesen Forderungen nur insoweit zu entsprechen, als jene Mittel ihm wahre Uebel zufügen, sein inneres Gleichgewicht stören könnten. Freilich wird dies bei den allermeisten Menschen in hohem Grade der Fall sein, und so lange und so weit dies der Fall ist, wird er allerdings sein eigenes wahres geistiges Wohl befördern, indem er sich jenem Ansinnen unterwirft, indem er also der Menge nützt. Mit anderen Worten, die Gerechtigkeit gegen Andere ist für den guten Mann nicht eine besondere und unabhängige Pflicht, sondern sie ist lediglich ein Bestandtheil der Gerechtigkeit gegen sich selbst. Sollte aber der Fall eintreten, dass diese beiden Gerechtigkeiten miteinander streiten, sollte jemand durch seine ganze Persönlichkeit zu einer gewissen Handlungsweise genöthigt

werden, und sollte er überzeugt sein, dass alle der Gesellschaft zur Verfügung stehenden Machtmittel sein inneres Gleichgewicht nicht zu stören vermögen, dass er die öffentliche Verachtung, die öffentlichen Strafen, und letztlich auch den Tod mit innerer Seelenruhe ertragen könnte; die Unterlassung jener Handlung aber sein inneres Gleichgewicht erschüttern würde; dann hat er als guter Mann unbeirrt der Stimme seines Geistes, der Stimme seines Gewissens zu gehorchen. und jene Folgen muthig auf sich zu nehmen *παιδιᾶς χάριν* (Paidiás chárin, das Spieles halber).

So muss die freie Wissenschaft, will sie anders unparteiisch, will sie wahrhaft objectiv sein, urtheilen. Und wie könnten wir diesem Urtheile unsere Zustimmung versagen? Wir, die wir als vornehmstes Vorbild Sokrates verehren, der seinen Jüngern gebot, sich nicht um die Meinung der Menge zu bekümmern, Sokrates, der in bewusstem Gegensatze zur Menge seinen eigenen Weg ging, Sokrates, den die Menge verhöhnte, verurtheilte, tödtete? In diesem Streite sollten wir uns auf die Seite der Menge stellen? Das sei ferne von uns!

V. Vom Mitleiden.

Ja, sagen nun aber wieder andere Denker, das ist ja nur ein Missverständniss. Wer verlangt denn, dass der Einzelne sein fertiges Ich, sein Gewissen der Gesellschaft opfere? Sondern wir wünschen nur, dass das innere Wesen des Menschen ihn den Forderungen der Gesammtheit geneigt mache, dass sein Gewissen selbst ihn bestimme, eben das zu thun, was auch die Gesellschaft von ihm verlangt. Wir sagen, dass man die Jugend beeinflussen, sie mit Mitleiden und Selbstlosigkeit erfüllen müsse. Auf diese Art fällt jener ganze

Streit fort. Wenn der Einzelne selbst in erster Linie nicht sein eigenes, sondern das Wohl der Anderen erstrebt, so steht die Forderung des inneren Gleichgewichtes mit jener der Förderung des allgemeinen Wohles im schönsten Einklang. Wir verlangen mithin nur, dass die altruistischen Gefühle und Begehrungen dem Menschen eingeimpft werden, und dann ein herrschendes Element seines Gemüthes und Charakters ausmachen. Ist ihm erst das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" gehörig eingeprägt, dann haben wir gegen das innere Gleichgewicht nicht das Mindeste einzuwenden.

Diesen wohlklingenden Beschönigungsversuch müssen wir zurückweisen. Gewiss, der Mensch soll mitleidig sein, soll auch mitleidig sein; auch das Mitleiden soll er kennen. Allein wir leugnen, dass die Nothwendigkeit erwiesen sei, er müsse vor allem anderen und in erster Linie mitleidig sein.

Was ist denn eigentlich das Mitleiden? Es ist, um den treffenden Ausdruck eines neueren Philosophen zu verwenden, Heerdeninstinct im Einzelnen. D. h. so wie die Menschen nach Selbsterhaltung, nach Essen und Trinken streben, weil nach dem weisen Gesetze der Natur jene Wesen, welche nicht nach Selbsterhaltung streben, zugrunde gehen, und so ihre widernatürlichen Triebe nicht auf die Nachkommen vererben können; und so wie die Menschen nach Arterhaltung, nach Zeugung und Geburt streben, weil jene Wesen, die nicht nach Arterhaltung streben, sich nicht fortpflanzen, und so ihre widernatürlichen Triebe nicht vererben können; so sind sie auch mitleidig, weil der Mensch als geselliges Wesen (*ζῶον πολιτικόν*) ohne die Mitmenschen nicht leben kann, und jene Menschen, die nicht mitleidig wären, von der Gesellschaft erdrückt und vernichtet würden, und so ihre widernatürlichen Triebe nicht vererben könnten. Das Mitleiden ist also ein

natürlicher Trieb, ganz ebenso wie Hunger und Liebe. Allein daraus folgt nicht, dass nun der Mensch vor allem anderen und in erster Linie mitleidig sein solle, und dass das Mitleid niemals im Uebermass vorhanden sein könne; vielmehr kann es das ganz ebenso wie Hunger und Liebe. Mitleiden und Selbstlosigkeit haben also kein besonderes Vorrecht vor allen anderen Gefühlen und Begehrungen, sondern sie sind gleichwerthige Bestandtheile des Geistes, und müssen in diese, ihnen gebührenden Schranken zurückgewiesen werden.

Fragt uns aber jemand, wie stark denn nun das Mitleiden sein solle, in welcher Menge wir es denn für eine gleichgewichtige Persönlichkeit zuliessen, so antworten wir: zerbrechen wir uns nicht die Köpfe über Dinge, die die Natur ganz von selbst viel besser in Ordnung bringen wird. Sie wird alle Jene zugrunde gehen lassen, die das Mitleid in einem solchen Grade besitzen werden, der niedriger ist als jener, der für den Menschen erforderlich ist, um nicht im Kampfe mit der Menge vernichtet zu werden; und sie wird auch alle Jene zugrunde gehen lassen, die es in einem Grade besitzen, der höher ist als jener, der für den Menschen erfordert wird, um nicht im Dienste der Menge sich aufzureiben. So wird sie im Laufe der Zeit nur jenen Grad des Mitleides überleben lassen, welcher der wahren Interessenharmonie zwischen Individuum und Societät entspricht, ganz ebenso, wie sie es auch mit allen anderen Meinungen, Stimmungen und Trieben gethan hat und thun wird.

Und zum allergrössten Theile kommt ja diese Interessenharmonie schon heute in den thatsächlichen Verhältnissen zum Ausdruck. Denn die weitaus meisten Handlungen der Menschen entsprechen sowohl ihrem eigenen Vortheil wie dem der Gesammtheit. Unsinnig wäre die Frage: pflügt der Bauer

für sich oder für Andere? Denn offenbar pflügt er für sich und für Andere. Schafft der Künstler für sich oder für Andere? Offenbar für sich und für Andere! Jeder Lebensberuf beruht auf der Thatsache, dass man den eigenen Nutzen und den fremden Vortheil vereinigen kann. Nur Schwärmer können glauben, dass der Mensch seinen Nebenmenschen nützt, wenn er seine eigenen Interessen und Angelegenheiten vernachlässigt, und nur sie können deshalb die allgemeine Selbstaufopferung, somit die Massenvernichtung der Menschheit als ein Ideal der Menschenliebe predigen und verkünden. Jeder Besonnene aber wird erkennen, dass das Leben nicht aus Schulfällen besteht; wie dem von den beiden Ertrinkenden, die einander gegenseitig retten wollen oder sollen; und er wird, wo sich wirklich ein derartiger Streit der Interessen findet, nicht die Aufopferung des einen Theiles anstreben, sondern die Beseitigung jener Verhältnisse, die den Streit bedingen. Während die Schwärmer streiten, welcher der beiden Ertrinkenden dem Anderen die rettende Planke überlassen solle, wird der verständige Mensch die Bauart der Schiffe zu verbessern streben, und sie mit Rettungs-Booten und Gürteln versehen. Während jene die freiwillige Armuth predigen, wird er nach einer derartigen Verbesserung des wirthschaftlichen Lebens streben, dass der Gegensatz zwischen Reich und Arm verschwinde.

Diese Erwägungen zeigen aber auch, dass der oben behandelte Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gesammtheit in der Praxis lange nicht jene Rolle spielt, wie in der Theorie; dass in Wahrheit gar nicht die Wahl offen steht zwischen einem Ideal des vollkommenen Mitleides und einem Ideal der vollkommenen Mitleidslosigkeit; dass die zukünftige Entwickelung der Menschheit weder auf einen endgiltigen

Sieg der Menge über den Einzelnen, noch auf einen endgiltigen Sieg des Einzelnen über die Menge hinauslaufen kann und wird, dass vielmehr ein den thatsächlichen Verhältnissen und der durch diese bedingten Interessengemeinschaft beider entsprechendes Mittelmass sich herstellen. und so den Streit zunächst auf immer engere Gebiete beschränken, endlich aber ganz und gar versöhnen wird.

Allein diese weiteren und ferneren Fragen gehen den einzelnen, einmal vorhandenen und fertigen Menschen nichts an. Sie werden von der Natur, die keine Bücher schreibt und keine Lehrstühle inne hat, ganz still und unmerklich von selbst (automatisch) geregelt werden. Der Einzelne hingegen hat nur die eine Aufgabe, sich selbst, wie er einmal ist, ins Gleichgewicht zu setzen, in seiner Art, sich selbst gemäss (*καθ' ἑαυτόν*) ein guter Mann zu werden. Denn wenn Alle diese Aufgabe erfüllten, dann fände die Natur zu ihrem grossen Werke der Auslese lauter wohlgestalte, an sich lebensfähige Geister vor. Und darum sei es jedes Einzelnen höchstes Streben, sich in seiner Eigenart auf diese grosse Zukunft vorzubereiten: aus ihrem Vorrathe wird dann die Natur die Tauglichsten, die Besten auserwählen, und mit ihnen die Zukunft aufbauen. Auf diese Hoffnung, dass ihn die Natur erwählen, dass auf ihm ihr Blick mit Wohlgefallen ruhen möge, setze ein Jeder seine ganze, volle Persönlichkeit ein. Wer aber nichts verlieren will, der wird auch nichts gewinnen.

VI. Vom Wesen des Guten.

Dies ist aber auch die Antwort, die wir nun, nach Prüfung der gegnerischen Meinungen, auf die obige Frage ertheilen müssen, auf die Frage nämlich, ob denn der Mann,

für den es kein Uebel gibt, auch der gute Mann sei? Der lebendige Geist gleicht dem lebendigen Körper. An diesem letzteren können wir eine doppelte Art von Lebensfähigkeit unterscheiden. Einmal nämlich muss, damit eine thierische Gattung überhaupt sich erhalten könne, jedes Individuum derselben so beschaffen sein, dass eine entsprechende Ernährung und Ausscheidung stattfindet, dass gegen die häufigsten Gefahren Sicherheitsvorrichtungen bestehen, dass endlich für eine angemessene Fortpflanzung und Vermehrung gesorgt ist. Diese Lebensfähigkeit darf vielleicht als die absolute bezeichnet werden. Daneben kann aber noch eine relative Lebensfähigkeit unterschieden werden. Es kann nämlich unter mehreren ausgebildeten und an und für sich (absolut) lebensfähigen Arten eine die andere verdrängen, welche somit im Verhältniss zu jener (relativ) eine mindere Lebensfähigkeit besitzt. So können wir z. B. vom Auerochsen sagen, dass er sich absolut als durchaus, relativ aber als nur wenig lebensfähig bewiesen hat; und unter den Menschen kann von der rothen Race dasselbe ausgesagt werden.

Aehnliches gilt, wie oben angedeutet, vom menschlichen Geiste. Das stabile Gleichgewicht der Persönlichkeit steht in Parallele zur absoluten Lebensfähigkeit. Der Geist, dem es fehlt, kann in seiner Eigenart nicht bestehen bleiben, er wird während des Lebens verändert, kann den äusseren Erlebnissen nicht standhalten; der betreffende Mensch kann deshalb auch seinen Nachkommen keinen dauernden und festen Typus (Gepräge) vererben, und so kann er, eben weil er kein guter Mann in unserem Sinne ist, die absolute Lebensfähigkeit nicht erreichen. Diese aber ist die erste Voraussetzung der relativen. Nur von einem Typus, der selbst den äusseren Uebeln entrückt ist, kann überhaupt die Hoffnung gehegt werden, andere

Typen in Folge grösserer Anpassung an die Verhältnisse zu verdrängen, und so als erstes Glied eine neue und weitere Entwickelung anzubahnen. Es kann deshalb das einzelne Individuum vernünftigerweise nie unmittelbar danach streben, sich zu einer relativen Lebensfähigkeit durchzuringen, sondern alles, was es thun kann, ist, durch Annäherung an ein stabiles Gleichgewicht, also durch Ausprägung seiner individuellen Eigenart, die Anwartschaft auf eine mögliche Fortbildung dieser Eigenart zu erlangen.

Nun lässt sich freilich nicht strenge beweisen, dass ein solches Verhalten als ein gutes, ein Mann, der jenes Ziel annähernd erreicht, als ein guter zu bezeichnen ist. Denn „Gut" bedeutet eine Norm oder Vorschrift für den Willen, ein Sollen, aber kein Sollen lässt sich aus einer Erkenntniss ableiten, und nur eine solche Ableitung wäre ein Beweis im wissenschaftlichen Sinne. Allein es lässt sich vielleicht für einen strengen Beweis ein gewisser Ersatz bieten durch eine Wort- oder Begriffserklärung, und wir meinen, dass dies in folgender Weise geschehen könnte. Das Gute ist das Erstrebenswerthe. Nun wird das meiste Gute um eines Anderen willen erstrebt: es ist somit gut, weil es nützlich ist. Allein anders verhält es sich mit dem Guten, dessen Wesen wir jetzt zu ermitteln suchen. Dieses Gute nämlich soll das letzte Ziel des menschlichen Wollens sein, jener höchste Zweck, um dessentwillen alle anderen guten Dinge als gut, d. h. als erstrebenswerth und nützlich gelten sollen. Mit anderen Worten, was wir jetzt bestimmen wollen, ist das Gute an sich, oder das höchste Gut, das, was um seiner selbst willen erstrebt wird. Es scheint uns nun widersinnig, dieses letzte Ziel in irgend einer Weise zu bestimmen, welche es mit dem Untergange verknüpfen würde, so dass, nach der Natur dieses

Zieles, seine Verwirklichung wieder in seine Nichtverwirklichung umschlagen würde. So aber steht es, scheint uns, mit jeder anderen Erklärung des Guten als mit der unserigen. Man erkläre das Gute für was man wolle: so lange es nicht seiner Natur nach die Gewähr in sich trägt, einmal erreicht, erhalten zu bleiben, und ein dauerndes Besitzthum des Geistes zu werden, kann es als ein Gutes im absoluten Sinne nicht angesehen werden. Diese Gewähr aber bietet nur die Freiheit vom Uebel, oder die Stabilität, denn nur in ihrem Begriffe liegt es, dass sie, einmal erreicht, nicht wieder verloren gehen könne. Es scheint also klar, dass, wenn das Gute überhaupt einen vernünftigen Sinn haben soll, es nur in der nothwendigen Freiheit vom Uebel, und das Streben nach dem Guten, also die Tugend, nur in der Annäherung an diese Stabilität gefunden werden kann. Man kann somit auch sagen: der Begriff eines höchsten Gutes, nach dem wir um seiner selbst willen streben sollen, bringt es mit sich, dass als dieses höchste Gut nur die dem Uebel entrückte Selbsterhaltung des Geistes angesehen werden kann; und damit scheint auch erwiesen, dass der gute Mann kein anderer sein könne, als jener, für den es kein Uebel gibt.

Die Natur aber, in ihrer grossen Weisheit und Milde, hat noch ein Uebriges gethan. Sie hat als Preis der Tugend nicht nur die Selbsterhaltung, das Bleiben und Dauern bestimmt, sondern auch die Entwickelung und den Fortschritt. Sie hat aus dem Gesetze des Zornes, dass nur der Gute sich behaupte, das Gesetz der Liebe gemacht, dass er auch überdies ein noch Besserer werde. Zu ihr, die aus dem uranfänglichen Schleime den Leib des Menschen gestaltet, und aus dem Hindämmern der Auster den menschlichen Geist gebildet hat, können wir auch das hoffnungsreiche Zutrauen hegen,

dass sie den, der sich bemüht, den wahren Uebeln zu entgehen, auch mitarbeiten lassen wird an einer besseren Zukunft, an dem unendlichen Fortschritte des menschlichen Geistes.

Wenn deshalb der Mann, für den es kein Uebel gibt, zweifellos auch jener ist, der sich am besten behauptet, und eben deshalb auch jener, auf dem die Hoffnungen der Zukunft ruhen, so ist er auch ebenso gewiss der gute Mann. Denn was wäre gut, wenn nicht die Gewähr für anderes Gute und die Wurzel des Besseren? Er ist es, der vorausgeht in der Richtung der allgemeinen Entwickelung der Welt und der besonderen Entwickelung der Menschheit. Wer sich ihm annähert, der rückt um einen Schritt vor in dem einen, grossen, ewigen Vor- und Fortschritt der Welt. Und die Richtung, in die er diesen Schritt zu thun hat, sie zeigt ihm das Ziel an, das vor ihn gesetzt ist, das Vorbild des guten Mannes, für den es kein Uebel gibt, das Ideal des Sokrates! Dass dieses Ideal geschichtlich wirklich sei, haben wir im ersten, dass es gedanklich möglich sei, im zweiten Theile zu zeigen gesucht; und nachdem wir nunmehr den Nachweis hinzugefügt, dass es eben dasjenige ist, das wir suchen und erstreben, bleibt noch übrig zu untersuchen, wie der Mensch es anstellen, und wie beschaffen er sein müsse, um diesem Ideale näher zu kommen. Diese Aufgabe aber gedenken wir im dritten und letzten Theile zu lösen.

III. THEIL.

Ethische Grundlegung der neusokratischen Philosophie

oder:

Von der Paidia.

I. Von der Paidia, ihren verschiedenen Formen und Seiten.

Den Geisteszustand des guten Mannes nennen wir die „Paidiá" (*παιδιά,* wörtlich: Spiel; dann neusokratisch: freie Thätigkeit, Heiterkeit, Unabhängigkeitsgefühl, und so wird Paidia der unübersetzbare Ausdruck für das sokratische Ideal). Indem wir daher in diesem Theile untersuchen, welche Geisteszustände für die Herausbildung des (für den guten Mann charakteristischen) stabilen Gleichgewichtes der Persönlichkeit günstig und nothwendig sind, bestimmen wir das Wesen und die Natur der Paidia.

Nun aber steht die Sache nicht so, als ob nur eine ganz bestimmte Geistesbeschaffenheit der Forderung des stabilen Gleichgewichtes (auch lateinisch als „aequitas animi" bezeichnet) genugthun könnte, und es ist von vorneherein klar, dass jede Geistesbeschaffenheit, welche dieser Forderung

genügt, als eine Form der Paidia sich darstellt, somit, wie man auch (nicht ganz sprachrichtig) zu sagen pflegt, eine „paidiastische" ist. Jede Persönlichkeit, welche die „aequitas animi" zeigt, muss im Stande sein, ein Leben dieser Persönlichkeit gemäss zu gewährleisten, und insoferne ist es gewiss richtig, wenn man gesagt hat, der gute Mann sei jener, welcher sich selbst gemäss (*καθ' ἑαυτόν*) lebe. Nur leuchtet ohneweiters ein, dass nicht jede, wie immer geartete Persönlichkeit sich selbst gemäss folgerichtig leben kann, sondern dass dies eben nur von der paidiastischen Persönlichkeit gilt.

Hieraus geht aber hervor, dass es nicht nur eine einzige, sondern verschiedene Formen der Paidia, verschiedene Wege zu dem Ideal des guten Mannes gibt; und dadurch ergibt sich für die folgende Darstellung eine gewisse Schwierigkeit. Denn auf der einen Seite scheint es uns wenig angemessen, dieselbe nach den verschiedenen möglichen Formen der Paidia zu gliedern, also gewissermassen sokratische Charakterbilder zu zeichnen, was mit dem Wesen einer grundlegenden Darstellung schwer vereinbar wäre, und überdies viel besser und leichter an geschichtlichen Beispielen geschehen könnte; auf der anderen Seite würde es vielleicht, wenn wir bloss *eine* Form der Paidia behandelten, den Anschein gewinnen, als suchten wir Alle über einen Leisten zu schlagen und durch Aufstellung eines orthodoxen (rechtgläubigen) moralischen Canons (Richtschnur) die freie Entfaltung verschieden gearteter Individualitäten zu unterdrücken. Aus diesem Dilemma sehen wir nun keinen anderen Ausweg als den, im Folgenden nur in allgemeinen Umrissen und in grossen Zügen das Bild der paidiastischen Persönlichkeit zu entwerfen, mit dem stillschweigenden Vorbehalte, dass bei der Annäherung an dieses Endziel ein Jeder nach Naturanlage und Lebensumständen

andere Züge in den Vordergrund treten lassen wird, woraus dann verschiedene Formen der Paidia in der Wirklichkeit hervorgehen werden. Auf diese soll dann durch gelegentliche Seitenblicke hingewiesen werden.

Die Wesensbestimmung der Paidia wollen wir aber der Uebersichtlichkeit halber abermals nach den drei Seiten des Bewusstseins, Fühlen, Denken und Wollen, geben, so dass wir auch an der Paidia selbst drei Seiten, die Verstandes- (intellectuelle), die Gemüths- (emotionelle) und die Willens- (active) Paidia unterscheiden können. Vorher aber müssen wir noch einige allgemeine Betrachtungen anstellen, welche sich auf die Paidia als Ganzes beziehen.

II. Von den drei Wegen, auf denen man zur Paidia gelangen kann.

Es kann glückliche Naturen geben, deren Geist sich von frühester Jugend an in einem dem stabilen Gleichgewichte nahekommenden Zustande befindet. Es werden das etwa Menschen sein, in denen sich neue Eindrücke nur schwer und langsam festsetzen, einmal festgesetzt aber mit Zähigkeit und Hartnäckigkeit festgehalten werden, Naturen von grosser Ruhe und Bestimmtheit, deren herrschende Stimmungen und Willensrichtungen viel zu stark sind, um von vorübergehenden Leidenschaften und Begierden ernstlich berührt zu werden, mit einem Worte ruhige, selbstsichere Leute, die von früh auf ihren eigenen, durch ihre Anlage vorgezeichneten Weg gehen, und alle Hemmnisse und Widerwärtigkeiten von sich abschütteln, wie die Hunde das Wasser; oder auch Menschen von geringen Bedürfnissen und kurzen Erregungen, in deren Seele eine grosse Zufriedenheit wohnt, die dabei einen reichen

Vorrath von Phantasie und Anmuth ihr Eigen nennen, so dass sie diesen Grundton ihres Wesens über alle äusseren Erlebnisse ausgiessen, und durch diese in ihrer seligen, still zufriedenen Beschaulichkeit nicht gestört werden. In solchen Fällen mögen wir von einer „angeborenen" Paidia reden.

Es kann ferner Leute geben, die sich das geistige Gleichgewicht erst langsam und mühevoll aneignen, denen das Ideal der Paidia im Laufe des Lebens aufgeht, sei es, weil sie es mit dem Verstande als das der menschlichen Natur angemessene erfassen, sei es, weil sie es mit ihrem Gefühle und Willen als die beseligende Erlösung von allen peinlichen Zufälligkeiten des Lebens, von der ganzen kläglichen Unsicherheit einer stets nur im Augenblicke sich bewegenden Existenz empfinden. In beiden Fällen legen sie dann mit ihrer Idee von der Paidia den Grundstein einer neuen Persönlichkeit, und gliedern ihr im Laufe eines mühevollen und arbeitsreichen Umwandlungsprocesses alle anderen geistigen Vorgänge an, bis sie endlich auf diesem Wege sich selbst eine im Gleichgewichte befindliche, paidiastische Persönlichkeit geschaffen haben. Hier dürfen wir wohl von einer „erworbenen" Paidia sprechen.

Es gibt aber auch eine dritte Art, zum Gleichgewichte zu gelangen, und diese erfüllt uns mit den besten Hoffnungen, da sie uns zeigt, dass die Natur selbst den Menschen zur Paidia hinzuführen strebt. Wir meinen den Fall, dass eine Persönlichkeit ganz von selbst, im Verlaufe ihrer freien Entwickelung, zum Gleichgewichte sich erhebt. Wenn nämlich der Mensch der jedesmaligen Einwirkung seiner Eindrücke, Leidenschaften und Begierden sich überlässt, wird er wohl zunächst blindlings von ihnen umhergeworfen, allein es pflegt dann wohl zu geschehen, dass die vielen entgegengesetzten

Einflüsse derselben sich mit der Zeit immer mehr abschwächen und einander die Wage halten, so dass endlich, gerade in dem Augenblicke, wo er scheinbar haltlos und ohne Steuer als gebrochene Existenz der Auflösung der Persönlichkeit zuzutreiben droht, sich aus dem vielfachen Gegenspiel entgegengesetzter Einwirkungen ein neues und stabiles Gleichgewicht entwickelt, auf dessen Grundlage sich dann, ungeachtet ihres schwanken Fundamentes, eine neue und feste Persönlichkeit aufbauen kann. Diese Entwickelung möchten wir eine „erwachsene" Paidia nennen.

Und hier dürfen wir von einem allgemeinen Gesetze, das ein neuerer bedeutender Physiker und Philosoph formulirt hat, eine besondere Anwendung machen. Dieser nämlich bemerkt, dass die Natur die Bildung von im stabilen Gleichgewichte befindlichen Systemen begünstigt, indem jedes System, das sich nicht im Gleichgewichte befindet, sich weiter verändert, in dem Moment aber, wo ein solches hergestellt ist, jede weitere Veränderung aufhört, woraus sich die Wahrscheinlichkeit ergibt, dass im Verlaufe der Zeit immer mehr Systeme in den Gleichgewichtszustand gerathen werden, bis endlich die ganze Welt in einen solchen Zustand versetzt sein wird. Auf unseren Fall angewendet, ergibt nun diese Ueberlegung, dass auch unter den Menschen eine natürliche Tendenz zur „aequitas animi", somit zur Paidia waltet, und den Ausdruck dieser Tendenz meinen wir in der „erwachsenen" Paidia erblicken zu dürfen. Sie scheint uns deshalb eine Gewähr dafür zu bieten, dass mit der Zeit der Gedanke der Paidia ganz von selbst, bloss durch die Einwirkung der natürlichen Ursachen, zum Siege gelangen, dass sich in der Menschheit allmählich eine immer grössere Annäherung an das Ideal des guten Mannes vollziehen wird.

Weiteres hierüber wird im Anhang beizubringen sein. Wir aber kehren zu unserer Aufgabe, der Fortführung der Untersuchung zurück. Diese hat sich aber zunächst noch mit einer allgemeineren Betrachtung zu beschäftigen.

III. Von der freien Energie der Persönlichkeit und vom Spiel.

Erinnern wir uns nochmals jenes Vergleiches der Persönlichkeit mit einem im Gleichgewichte befindlichen Systeme bewegter, also mit Energie (lebendiger Kraft) begabter Massentheilchen. Wenn wir bei einem solchen die Frage aufwerfen, wann seine Widerstandskraft ein Maximum (Höchstmass) aufweisen, also wann sich sein Gleichgewicht der Stabilität am meisten nähern wird, so können wir zunächst eine ganz allgemeine Antwort ertheilen. Es wird nämlich offenbar diese Widerstandskraft abnehmen mit dem Anwachsen der im Inneren des Systems gebundenen, und zunehmen mit dem Anwachsen seiner freien, nach aussen verfügbaren Energie. D. h. wenn das Gleichgewicht des Systems nur dadurch zu Stande kommt, dass die Bewegungstendenzen der einzelnen Theile desselben sich gegenseitig aufheben, wenn also ein grosser Theil der in den Theilchen vorhandenen Energie auf die Herstellung des Gleichgewichtszustandes selbst verwendet wird, somit im Inneren des Systems gebunden ist, so wird nur ein geringer Theil der Gesammtenergie des Systems verfügbar sein, um äussere Störungen des Gleichgewichtes zurückzuweisen. Wenn dagegen das Gleichgewicht sich fast von selbst herstellt, wenn also z. B. alle Theilchen die gleiche Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit aufweisen, so wird eine grössere Menge von Energie frei, zur Zurückweisung

äusserer Störungen verfügbar, mit anderen Worten das Gleichgewicht wird stabiler sein.

In unserem Falle nun haben wir schon vordem gesehen, dass die Widerstandskraft der Persönlichkeit abhängt von der Grösse der von uns so genannten Verstandes-, Gemüths- und Charakterenergie, zusammen also von der Grösse der Geistesenergie. Die Stärke dieser Geistesenergie steht aber nach dem Gesagten offenbar in umgekehrtem Verhältnisse zur Menge der im Inneren des Geistes zur Ausgleichung der dort vorhandenen Gegensätze erforderlichen lebendigen Kraft. Mit anderen Worten: in je höherem Grade die Energie der einzelnen Bewusstseinsthatsachen, aus denen sich die Persönlichkeit aufbaut, zur Ausgleichung der zwischen diesen einzelnen Bewusstseinsthatsachen selbst herrschenden Unverträglichkeiten in Anspruch genommen wird, einen desto schwächeren Widerstand wird die Persönlichkeit den auf sie einwirkenden Uebeln entgegensetzen können, desto schlechter wird sie sein. Dies ergibt also fürs erste für jede Persönlichkeit die Forderung der Einheitlichkeit, die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, Lebensstimmung und Willensrichtung, Forderungen, von welchen wir in den folgenden Einzeluntersuchungen häufig werden Gebrauch machen müssen.

Zweitens aber lässt sich aus dem Gesagten auch noch eine andere allgemeine Forderung ableiten. Jene Menge von freier persönlicher Energie nämlich, welche im Momente der Gefahr zur Abwendung von Uebeln erfordert wird, kann offenbar nicht in eben diesem Augenblicke aus dem Boden gestampft, aus nichts hervorgezaubert werden. Es muss vielmehr dieser Vorrath an Energie, der im rechten Zeitpunkte zur Bekämpfung der geistigen Uebel dient, auch in der übrigen Zeit als überschüssige, freie Energie, als ein Reservefonds von

lebendiger Kraft vorhanden sein. Daraus folgt aber keineswegs, dass diese freie Energie inzwischen unthätig bleiben solle; im Gegentheil, sie würde, wenn ihr die angemessene Bethätigung, die ihr zukommende Arbeitsleistung versagt würde, sich nach innen kehren, und das System selbst aus dem Gleichgewichte bringen. Es ist vielmehr nur das erforderlich, dass in jedem Zeitpunkte ein gewisses Quantum (Menge) von überschüssiger freier Energie erzeugt werde (und hierbei wird man kaum umhin können an die Hirnzellen zu denken, von denen in letzter Zeit gezeigt wurde, dass ihnen im wachen Zustande die spontane, selbstthätige Erzeugung von Energie ebenso eigenthümlich ist, wie etwa einem galvanischen Elemente), welches Quantum dann gewöhnlich zu angemessener Arbeitsleistung, im Nothfalle aber zur Abwehr von Schädigungen zu verwenden sein wird. Die angemessene Arbeit aber ist für jede Bewusstseinsthatsache die Assimilirung neuer Bewusstseinsthatsachen, im Ganzen also neuer Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, somit Denken, Fühlen und Wollen. Es ist somit zur Erhöhung der geistigen Widerstandskraft, oder, wie man auch sagen kann, zur geistigen Gesundheit nöthig, dass die Fähigkeiten der Persönlichkeit in möglichst fortwährender Thätigkeit seien, dass ein Denken, Fühlen und Wollen ohne besondere äussere Anlässe, vielmehr um ihrer selbst willen stattfinde. Es kann hinzugefügt werden, dass dadurch auch noch auf eine andere Weise die Widerstandskraft der Persönlichkeit erhöht wird, indem nämlich der neu verarbeitete und assimilirte Denk-, Gefühls- und Begehrungsstoff selbst mit seiner Energie in den Dienst der Persönlichkeit gestellt wird. Wir aber wollen bei unserem Resultate noch kurz verweilen.

Dass Denken, Fühlen und Wollen, sagten wir, um ihrer selbst willen, ohne besondere äussere Anlässe, vor sich gehe,

ist der Widerstandskraft der Persönlichkeit zuträglich. Dies finden wir auf ganz unerwartete Weise bestätigt, wenn wir uns erinnern, dass eine Lust am Denken, eine Lust an Aufregungen, eine Lust an Thätigkeit unter den Menschen thatsächlich verbreitet sind, wie sich dies in den allgemein menschlichen Eigenschaften der Wissbegierde, der Rührseligkeit und der Arbeitsfreude zeigt. Denn wenn wir auch die Lust nicht als einen Selbstzweck anerkennen können, so werden wir sie immerhin als ein Anzeichen eines für den menschlichen Geist und Körper zuträglichen Zustandes ansehen dürfen.

Als der Typus einer derartigen, um ihrer selbst willen erfolgenden Thätigkeit stellt sich uns aber das Spiel dar, und deshalb folgen wir gern der sprachlichen Uebung, wenn sie eine derartige Thätigkeit als ein freies Spiel aller geistigen Kräfte bezeichnet. Durch diese hervorragende Stellung des Spieles in der sokratischen Ethik erklärt sich aber auch, dass uns das griechische Wort für Spiel (*παιδιά*) zur Bezeichnung des Geisteszustandes des guten Mannes geworden ist.

Uebrigens glauben wir, dass sich aus dieser Forderung des freien Spieles noch eine weitere allgemeine Forderung ableiten lässt, so dass wir dann mit den Forderungen der Einheitlichkeit und des freien Spieles die allgemeinen Grundbedingungen der paidiastischen Persönlichkeit aufgefunden hätten, ehe wir zur Besprechung ihrer einzelnen Seiten übergehen. Diese dritte Forderung zielt aber — auf den Reichthum der Persönlichkeit!

IV. Vom Reichthum des Geistes.

Dass der Reichthum, die möglichst allseitige Entwickelung der geistigen Anlagen, zur Festigung des geistigen Gleich-

gewichtes beiträgt, geht eigentlich schon aus der Forderung eines freien Spieles aller geistigen Kräfte von selbst hervor. Denn wenn ein solches Spiel nur in Betreff einiger Fähigkeiten oder Anlagen vor sich geht, so werden auch nur diese in ausreichender Weise gegen die geistigen Uebel geschützt. Dies wenigstens gilt in aller Regel und wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Es ist z. B. klar, dass ein Mann, der vorwiegend Gemüthsmensch ist, viel leichter als ein geübter Denker durch ein ungewohntes und anscheinend wunderbares Ereigniss in einen Zustand blinden Staunens und williger Unterwerfung seines Urtheilsvermögens versetzt werden wird, worin wir füglich ein wahres geistiges Uebel werden erblicken müssen. Umgekehrt wird ein Verstandesmensch von spärlichen und ärmlichen Gefühlen, wenn ihn einmal ein wirklich schweres Erlebniss betrifft, einem solchen viel rath- und hilfloser gegenüberstehen als ein Anderer, dessen Gefühlsreichthum ihm von selbst die nöthigen Gegengifte gegen seine Verwundung an die Hand gibt, womit nicht geleugnet werden soll, dass der Verstandesmensch diesen Mangel durch die Menge verschiedenartiger intellectueller Gesichtspunkte, die ihm zur Verfügung stehen, einigermassen ausgleichen kann. Im Grossen und Ganzen aber bleibt es doch wahr, dass jede Verkümmerung und jede Einseitigkeit die Stabilität des persönlichen Gleichgewichtes vermindert; aus dem einfachen Grunde, weil die äussere Welt niemals verkümmert oder einseitig wird, und weil deshalb der Einseitige stets von Eindrücken betroffen, von Gefühlen heimgesucht, oder zu Begehrungen veranlasst werden kann, denen seine nur theilweise entwickelte Persönlichkeit nicht gewachsen ist, und denen sie dann in Folge dessen, unter Störung ihres Gleichgewichtes, unterliegt.

Indem wir aber den Reichthum der Persönlichkeit als ein allgemeines Postulat der Paidia aufstellen, widerlegen wir auch sozusagen durch die That einen Vorwurf, der gegen die sokratische Ethik häufig, und nicht ohne einen Schein von Recht, erhoben wird: den Vorwurf nämlich, als fordere sie eine Abtödtung der Affecte und Begierden, und führe so in ihrer Verwirklichung zu einer Vertrocknung und Verarmung der Persönlichkeit, wobei etwa zur Stütze dieser Auffassung noch auf die Cyniker hingewiesen wird, die ja wirklich einerseits unter den Alten der Weltanschauung des Sokrates am nächsten standen, andererseits durch ihren Kampf gegen Bedürfnisse und Leidenschaften, gegen Luxus und Cultur die geistigen Vorväter der christlichen Asketen geworden sind. Allein wenn es auch vielleicht immer Sokratiker geben wird, die, unvermögend sich zu wirklich reichen paidiastischen Persönlichkeiten auszubilden, dem stabilen geistigen Gleichgewichte durch rücksichtslose Bekämpfung der dasselbe störenden Leidenschaften immer noch am nächsten kommen können, und wenn auch die verhältnissmässig grosse Paidia derselben ausser Zweifel stehen mag, so kann es doch kein grösseres Missverständniss geben, als die neusokratische Ethik mit der kynischen einfach gleichzusetzen. Die Cyniker nämlich waren in ihrer Verachtung der „unvernünftigen Seelentheile" nur folgerecht; denn sie waren eben nicht nur Jünger der sokratischen Lebensstimmung, sondern auch Schüler der sokratischen Lehre, somit Rationalisten (Vernunftmenschen). Wir aber, die wir die Lehre Sokrates' eben deshalb über Bord geworfen haben, weil wir zu der Persönlichkeit nicht lediglich den Verstand, sondern auch Gemüth und Charakter zählen, können ihnen auf diesem Wege unmöglich folgen. Wir verlangen nicht, dass Leidenschaften und Begierden verschwinden,

sondern nur, dass sie nicht einzeln den ganzen Menschen beherrschen, vielmehr sich in den Rahmen der festen, im Gleichgewichte befindlichen Persönlichkeit ihrem Range gemäss einfügen sollen.

Um dies noch durch ein Bild zu verdeutlichen, können wir die im Gleichgewichte befindliche Persönlichkeit mit einer wohl disciplinirten Armee vergleichen, die einzelnen Bewusstseinsthatsachen mit den Soldaten, die drei Seiten des Geistes mit den drei Waffengattungen (Infanterie, Cavallerie, Artillerie). Und da verwahren wir uns denn ganz entschiedenst dagegen, als ob wir die eine oder andere Waffengattung bekämpfen würden, sondern, was wir gerade im Interesse der Schlagfertigkeit dieser Armee selbst verlangen, ist einfach, für alle Soldaten aller Waffengattungen — Subordination!

Indem wir daher vorläufig diese Untersuchung abschliessen, stellen wir fest, dass wir für die paidiastische Persönlichkeit die drei allgemeinen Forderungen der Einheitlichkeit, des freien Spieles und des Reichthums gewonnen haben, und gehen nunmehr zu der Einzeluntersuchung, d. i. zu der Anwendung dieser allgemeinen Postulate auf die drei Seiten des Bewusstseins über.

V. Vom Werthe des Denkens überhaupt und von den paidiastischen Gedanken im Allgemeinen.

Das Denken spielt in dem gesammten Bewusstsein insofern eine vor den anderen Seiten desselben hervorragende Rolle, als Gefühle und Begehrungen das Vorhandensein äusserer Reize voraussetzen, diese aber nur durch Vorstellungen dem Bewusstsein vermittelt werden, d. h. weil wir nichts belachen oder beweinen, aufsuchen oder fliehen können, was nicht erst

als eine Wahrnehmung dem Bewusstsein gegeben wäre; und dem entsprechend sind auch fast alle unsere Gefühle und Impulse von Vorstellungen, also von den Elementen des Denkens, begleitet. Hieraus folgt, dass unser ganzes Bewusstsein in allen seinen Theilen von Vorstellungen erfüllt, dass alle seelischen Vorgänge von Denkprocessen durchsetzt sind, und daraus ergibt sich weiter, dass ein paidiastisches Gleichgewicht des Verstandes eine unerlässliche Vorbedingung ist für die Herstellung eines solchen Gleichgewichtes in der Gesammtpersönlichkeit. Es ist daher nur natürlich, wenn wir uns mit den Bedingungen eines paidiastischen Gedankenlebens an allererster Stelle beschäftigen.

Wenden wir nun die drei oben gewonnenen allgemeinen Forderungen auf den Verstand an, so gelangen wir zu folgenden Ergebnissen.

Der Verstand soll reich sein. Es soll eine allgemeine intellectuelle Regsamkeit bestehen, welche aus der Welt der äusseren und inneren Erfahrung die verschiedenartigsten Stoffe aufnimmt, so dass, in der idealen Vollkommenheit einer solchen Verstandesausbildung, nichts an den Menschen herantreten könnte, was ihm völlig neu und unbekannt wäre, und was er deshalb mit seinem Verstande nicht aufnehmen, unterbringen, assimiliren könnte. Diesen Zustand können wir als ein allgemeines Interesse beschreiben.

Zweitens aber soll das Denken auch frei spielen. Ein träger Verstand, der nur dann in Thätigkeit tritt, wenn er von äusseren Eindrücken gleichsam gestossen wird, kann nicht die hinreichende Energie haben, um den neuen Denkstoff gründlich zu verarbeiten. Es muss vielmehr zu diesem Behufe auch ohne solche Anstösse ein freies Spiel von Vorstellungen und Urtheilen stattfinden. Das erstere, die freie

Hervorbringung von Vorstellungen, nennen wir Phantasie, allein diese bildet nur einen Theil des spontanen Denkens, des Nachdenkens überhaupt. Wir gelangen somit, um in dieser katalogartigen Aufzählung noch ein wenig fortzufahren, zu der Forderung der Nachdenklichkeit.

Endlich soll das Denken einheitlich sein. Es sollen also die mannigfaltigsten Eindrücke nicht gesondert oder im Streite miteinander verharren, sondern der Verstand baut sich dadurch auf, dass sich auch das Verschiedenartigste verknüpft, und dass allmählich aus den einzelnen, besonderen Anschauungen der Welt eine einheitliche, allgemeine Weltanschauung wird. Nur eine solche vermag dann die neuen Eindrücke aufzunehmen, innerlich zu verarbeiten, ihnen eine Stelle am rechten Orte, im rechten Zusammenhange anzuweisen, und sie also dem alten Vorstellungsvorrath organisch anzugliedern.

VI. Vom Streben nach Wahrheit insbesondere.

Eine solche einheitliche Weltanschauung, wie sie eben postulirt (gefordert) wurde, besteht nach früher Bemerktem aus einer Summe von Ueberzeugungen. Nun erhebt sich aber die Frage, ob nicht vielleicht eine bestimmte Beschaffenheit dieser einzelnen Ueberzeugungen und jener einheitlichen Weltanschauung dem stabilen Gleichgewichte des Verstandes förderlicher sei als andere; mit anderen Worten, ob nicht auch der Inhalt derselben auf die Paidia von Einfluss sein könne. Und hier drängt sich sofort folgende Erwägung auf. Ueberzeugungen, welche jeden Augenblick der Gefahr ausgesetzt sind, durch neue Eindrücke umgestossen zu werden, können einem stabilen Gleichgewichtszustande unmöglich zuträglich sein, als welcher ja gerade dadurch charakterisirt ist, dass

die neuen Eindrücke, ohne die alten zu verändern, an sie angegliedert werden. Solche Ueberzeugungen aber sind alle falschen Meinungen. Umgekehrt ist es die Wahrheit, von der man sicher behaupten kann, dass sie mit neuen Erfahrungen niemals in einen (mehr als scheinbaren) Widerspruch gerathen könne. Wenn es daher möglich wäre, die ganze und volle Wahrheit über alle Dinge zu besitzen, so wäre eigentlich schon hierdurch allein die volle Stabilität des Verstandes gewährleistet. Zum mindesten aber scheint sich hieraus die Forderung zu ergeben, dass, wer sich der Paidia nähern will, unausgesetzt nach der Wahrheit streben müsse, wenn und so weit dieselbe für uns überhaupt erreichbar ist. Ueber diese letztere Voraussetzung nun möge an dieser Stelle einiges bemerkt sein.

Wenn wir die Stufenreihe der organischen Wesen betrachten, so bemerken wir, dass jene Organe (Werkzeuge), welche der Wahrnehmung der Aussenwelt dienen, immer entwickelter und verwickelter werden, je mehr wir uns den höchsten Formen nähern, und wir schliessen daraus, dass auch ihre Vorstellungen von derselben immer reicher ausgestaltete werden. Gleichzeitig beobachten wir aber, dass auch die Handlungen dieser Lebewesen immer mannigfaltiger und verwickelter werden und dennoch die Zwecke, um derentwillen sie vor sich gehen, um nichts schlechter erreichen. Diese letztere Erscheinung können wir nun als eine Art von praktischer Probe auf die Uebereinstimmung jener Vorstellungen mit der wirklichen Natur der Dinge ansehen, denn es ist klar, dass, wenn ein Wesen auf Grund seiner Vorstellungen von der Welt handelt, und dann die Erfolge dieser Handlungen mit den Erwartungen desselben Wesens übereinstimmen, dass dann zwischen diesen Vorstellungen und

der wirklichen Beschaffenheit der äusseren Dinge zum mindesten eine gewisse Uebereinstimmung, ein Parallelismus oder eine Analogie bestehen muss. Indem wir nun aber, wie bemerkt, finden, dass in dem Masse, als wir in der Stufenreihe der Organismen hinaufsteigen, diese parallelen oder analogen Vorstellungen und Handlungen sich immer mehr vervielfachen, gelangen wir zu dem Schlusse, dass in demselben Masse die Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen und Dingen sich auf ein immer weiteres Gebiet ausdehnt, also wächst, d. h., dass eine immer weitere Annäherung an die Wahrheit stattfindet. Wir kommen somit, ganz absehend von allen rein erkenntnisstheoretischen Erwägungen und Scrupeln, zu dem Ergebnisse, dass uns die Wahrheit bis zu einem gewissen Grade erreichbar ist, oder, was dasselbe besagt, dass sie nur einen idealen Grenzwerth unserer sich stetig vervollkommnenden Erkenntniss bedeutet. Somit bewährt sich auch unsere obige Voraussetzung bis zu einem gewissen Grade, und wir können abschliessend fordern, dass der Mensch nach diesem uns erreichbaren Grade der Wahrheit, oder nach dem Höchstmasse möglicher Erkenntniss unausgesetzt strebe, indem wir gleichzeitig die Hoffnung hegen. dass wir eben durch dieses Streben in der Zukunft der Wahrheit noch näher werden kommen können, dass wir auch dieses augenblickliche Höchstmass mit der Zeit noch werden steigern können.

VII. Vom Nichtwissen.

Wir haben gesehen, dass die Wahrheit zwar bis zu einem gewissen Grade erreicht werden kann, zugleich aber, dass darüber hinaus ein Stück, und wahrscheinlich ein sehr grosses Stück der Wahrheit liegt, das uns unerreichbar ist. Hierdurch

scheint nun zunächst die Stabilität des Verstandes in weite Ferne gerückt; denn jeden Augenblick könnte ja ein Stück dieser uns unbekannten Wahrheit auftauchen, das wir mit unseren Kräften zu begreifen völlig ausser Stande wären; und gar manche Erscheinungen, aus welchen heutzutage die sogenannten Occultisten Capital zu schlagen pflegen, mögen in dieses Gebiet gehören. Allein es gibt glücklicherweise ein Surrogat (Ersatzmittel) für das Allwissen: das ist das Wissen vom Nichtwissen. Dieses besteht eben in der Ueberzeugung, dass es unzählig viele Dinge gibt, die wir nicht kennen und begreifen. Mit anderen Worten, wir müssen unserer Weltanschauung als obersten Grundsatz die Ueberzeugung einfügen, dass ein Streben nach vollständigem Erfassen der Wahrheit stets vergeblich bleiben muss, und dass in jedem Momente Erfahrungen eintreten können, die mit den bisherigen scheinbar in keiner Weise in Einklang gebracht werden können. Haben wir uns diese Ansicht fest eingeprägt, und sie zum Grundpfeiler unserer wissenschaftlichen Weltanschauung gemacht, so sind wir gegen derartige Erfahrungen gefeit. Denn nun werden solche Eindrücke nicht mehr unser ganzes Gebäude von Ueberzeugungen umstossen, sondern sie werden einfach organisch dem angeführten Grundsatze sich unterordnen. Die paidiastische Stabilität unseres Verstandes erfordert also, dass wir all unser forschendes Bemühen, all unser hoffendes Streben nach Wahrheit in den weiten Rahmen einer tiefen Resignation stellen, und dem einen Wahlspruche: Per aspera ad astra! (Durch Mühe zu den Sternen!) den anderen umschreiben: Vanitas vanitatum, omnia vanitas! (Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel!) Nur indem wir so alle unsere kleinen Erfolge von vorneherein dem einen grossen Misserfolge unterordnen, können wir die Stabilität unseres

Verstandes sichern, und ihn vor den gefährlichsten Erschütterungen bewahren. Unsere Erkenntniss muss wie die des Sokrates in dem einen Wissen gipfeln, dass wir nichts wissen. Dass aber diese Mischung von Hoffnung und Resignation auch im Bereiche der Gefühle eine echt paidiastische ist, werden wir alsbald erkennen, da wir uns jetzt der Paidia des Fühlens zuwenden müssen.

VIII. Vom Werth und Unwerth des Fühlens.

Es hat fast seit jeher Denker gegeben, welche dem Fühlen eine überragende Stellung in dem Bewusstsein zuwiesen: die einen, indem sie annahmen, dass das Erzeugen von Lust und das Vermeiden von Unlust das höchste Streben des Menschen ausmache oder gar ausmachen solle, die anderen, indem sie auf die Veranlagung zu gewissen Gefühlen als auf den sittlichen Massstab blickten. Wir können diese Wege nicht betreten. Den zweiten nicht, weil wir, wie oben eingehend dargelegt, in den „altruistischen Gefühlen", in Mitleid und Liebe, keine vor allen anderen Bewusstseinsthatsachen ausgezeichneten, mit dem Glorienschein des Uebernatürlichen zu bekränzenden Erscheinungen sehen können; aber auch den ersten nicht, weil wir nicht glauben, dass der Mensch esse, um sich dann an dem Gefühle der Sattheit zu freuen, sondern um zu leben, weil wir, mit anderen Worten, die Gefühle nicht für die Zwecke, sondern für Begleiterscheinungen und Anzeichen heilsamer Zustände und Thätigkeiten halten.

Oben schon wurde ausgeführt, dass unseres Erachtens das Gefühl die Wurzel alles Bewusstseins ist, allein wir wollen auch nicht verbergen, dass es uns, gleichnissweise gesprochen, doch nur mehr als ein Rudiment (Ueberbleibsel) in das mensch-

liche Bewusstsein hineinzuragen scheint. Denn im Laufe der Differenzirung (Verunterschiedlichung, Arbeitstheilung) hat es immer mehr Functionen an das Denken und Wollen abgegeben, und auch der weitere Gang der — freilich nach Myriaden von Jahren zählenden — Entwickelung dünkt uns in die Richtung zu weisen, dass sich ein immer unmittelbarerer Zusammenhang zwischen der aufnehmenden und der thätigen Seite des Bewusstseins herstellen, dass immer mehr bewusste und bestimmte Thätigkeiten aus bewussten und klaren Wahrnehmungen hervorgehen, und dass so das „dunkle und unbestimmte" Gefühl im Haushalte der Seele vielleicht endlich ganz entbehrlich werden wird.

Betrachten wir aber gegenwärtig die Stellung der Gefühle in jenem Haushalte, so finden wir, dass sie, wie schon früher bemerkt, vorwiegend eine Mittelstellung einnehmen, die Stellung eines Verbindungsgliedes zwischen Wahrnehmungen und Begehrungen. Schon hieraus ergibt sich, dass wir für die Gefühle keinen höheren Rang in Anspruch nehmen können als für Gedanken und Triebe. Allein ihre Bedeutsamkeit darf dennoch nicht unterschätzt werden; und sie beruht eben gerade auf dieser Mittelstellung. Ein Mensch mit zerrüttetem Gemüthe ist gewissermassen in zwei Hälften gespalten, und diese beiden Hälften bleiben todt nebeneinander liegen, wenn das Bindeglied nicht gehörig functionirt. In einem solchen Menschen können Denken und Wollen nicht zu einander. Wir wollen nur ein Beispiel herausgreifen. In dem Gemüthe eines Menschen herrsche eine mächtige Verbitterung, Selbstquälerei oder Lebensüberdruss vor. Dann nützen ihm weder Anlagen des Verstandes noch gesunde Instincte. Denn die äusseren Anregungen werden durch die sich breit ausdehnende Masse jener herrschenden Stimmung von den auf sie naturgemäss

folgenden Bethätigungen abgesperrt. Sie tröpfeln gewissermassen einzeln und fruchtlos in diesen schlammigen Tümpel, aus dem am anderen Ende ebenso ziel- und planlos einzelne Begehrungen hervorsickern. Ein solcher Mensch ist dem empfangenden und thätigen Leben abgestorben.

Hieraus allein erhellt die grosse Wichtigkeit der folgenden Untersuchung, welche bestimmen soll, welche Beschaffenheit des Gemüthes sein Gleichgewicht, und damit seine normale Function bedingt. Mit anderen Worten, es gilt jetzt, die Grundlinien eines paidiastischen Gefühlslebens festzustellen.

IX. Von Ruhe und Gefasstheit.

Wenn wir die allgemeine Forderung des Reichthums auf das Gefühlsleben und das Gemüth anwenden, so stellt sie sich dar als das Verlangen nach einem Zustande, den man vielleicht im Gegensatze zu jeder einseitigen Engherzigkeit als Weitherzigkeit bezeichnen könnte. Diese Weitherzigkeit scheint aber nun in ihren Consequenzen mit einem zweiten allgemeinen Postulat, dem des freien Spieles, zu streiten. Es könnte nämlich jemand meinen, ein reiches Gefühlsleben enthalte nothwendig viele entgegengesetzte Stimmungen, und indem sich nun diese paarweise aufhöben, entstehe das gerade Gegentheil eines freien Spieles, eine eintönige und farblose Grundstimmung. Allein, von theoretischen Erwägungen abgesehen, zeigt schon die Erfahrung ein völlig anderes Bild.

Die Erfahrung — freilich keine allzu häufige Erfahrung! Denn ein wirklich reich und vielseitig entwickeltes Gemüth finden wir fast nur bei solchen Menschen, die ein längeres und wechselreiches Leben hinter sich haben, die unter den verschiedensten äusseren Umständen gehofft und gefürchtet,

geliebt und gehasst, gejubelt und getrauert haben, denen die Freuden befriedigten Ehrgeizes, geschmeichelter Eitelkeit, gesättigter Schadenfreude nicht minder bekannt sind wie die Leiden beschämender Enttäuschung, verletzenden Unglimpfs und herzlichen Mitleids. Wenn wir aber einmal auf einen solchen Mann stossen, so finden wir wohl, dass er sich viel jünger, frischer und eindrucksfähiger erhalten hat, als der scheinbar um so viel weniger abgestumpfte Philister, und dass er dabei doch in seinem Innersten all diesen Affecten viel weniger rath- und hilflos gegenübersteht als dieser. Woher kommt das? Nun, ganz einfach daher, dass nur eine vielfache und wiederholte Erfahrung uns die Beherrschung der Leidenschaften ermöglicht. Ruhe und Gefasstheit können zwar auch auf dem Wege einer Abtödtung der Leidenschaften erworben werden, allein dieser Weg ist kein sicherer und verlässlicher. Fällt dann doch einmal ein Funke echten Gefühles in eine solche ausgedörrte und erstarrte Seele, so findet er nichts, was sich ihm widersetzen könnte, und die neu erweckte Leidenschaft versengt nun mit unheimlich düsterer Flamme die ganze zunderhafte Persönlichkeit. Berühmt gewordene Asketen und Fanatiker aller Zeiten und Richtungen liefern hiefür bekannte und erschreckende Beispiele. Ganz anders in dem oben skizzirten Falle. Hier halten sich die verschiedenartigsten Gefühle die Wage, jeder neu entstandene Affect findet in diesem reich entwickelten Gemüthe sein Gegengewicht, es fehlt ihm das Unheimliche des Unbekannten, und der scheinbar verwüstende Streit mannigfacher Gefühle löst sich am Ende in eine schöne Harmonie auf. Es kommt ein Zustand, in welchem der Mensch auf seinen Gefühlen spielen kann wie auf einer Claviatur; wo ihm jede neue Erregung nur den Anschlag einer altvertrauten Taste bedeutet, an die

sich ohne gewaltsame Erschütterung des Ganzen eine liebgewordene Melodie knüpft; wo er, um es kurz zu sagen, seine Leidenschaften in ihrer höchsten Steigerung beherrscht, wie der dramatische Dichter in seinem Schaffen. Auf solche Weise erzeugt eine vielfältige Gefühlserfahrung die wahre und unerschütterliche Selbstbeherrschung, die Gefasstheit auf alles Neue, die Ruhe im Sturm.

Aber ist es wirklich, damit ein solcher Zustand des gemüthlichen Gleichgewichtes entstehe, nothwendig, dass ein reichbewegtes äusseres Leben vorhergegangen sei? Keineswegs. Wir meinen vielmehr, dass sich ein jeder einen solchen Zustand schöner Harmonie selbst erwerben könne, wenn er nur das Kleine, das ihm alltäglich begegnet, in der gehörigen Weise auszunützen versteht, wenn er schon den kleinen Affect durch Gegenwirkungen, die er in seinem Inneren vorfindet, auszugleichen bestrebt ist. Eine solche „emotionelle Gymnastik" mag uns heute fremdartig berühren; allein lässt sich irgend ein Grund anführen, warum zwar der Verstand von früher Jugend auf systematisch geübt werden, eine ähnliche, absichtsvolle und einsichtige Uebung des Gemüthes aber daneben gänzlich vernachlässigt werden sollte? Wer aber eine solche nicht verschmäht, wird finden, dass, indem er von kleinen Erlebnissen ausgehend zu immer grösseren fortschreitet, auch das äusserlich unscheinbarste Leben ihm zu einer wahrhaften Schulung des Gemüthes dienen kann, und endlich das erzielt, was man in früheren Zeiten eine „Bildung des Gemüthes" genannt hat. Auf solche Weise werden sich die verschiedensten kleinen und grossen Leidenschaften zu einem einheitlichen und festen Gefüge zusammenschliessen, das der Mensch übersehen und beherrschen kann, und von dem er, wie Aristipp von der Laïs sagen könnte: Ich habe

sie, aber sie hat nicht mich (ἔχω, οὐκ ἔχομαι). Denn in diesem in sich geschlossenen Gemüthe wird sich kein Theil über das Ganze erheben und das Gleichgewicht stören, und deshalb wird es endlich auch den erschütterndsten Eindrücken zu trotzen vermögen, mächtig in seiner stolzen Ruhe, ehrwürdig in seiner schönen Ausgeglichenheit. Auf solche Art wird die „aequitas animi", die eine Seite der gemüthlichen Paidia, erreicht sein.

X. Von der Welt als „göttlicher Komödie".

Indem sich aber ein solcher Gemüthszustand herstellt, wird sich dem Menschen auch ein ganz neues Bild der Welt und des Lebens ergeben. So lange ihm einzelne Gefühle und Leidenschaften im Vordergrunde standen, musste sich auch seine Anschauung von der Welt ganz von selbst nach ihrem Verhältnisse zu diesen seinen Affecten richten. Er sah in ihr überall da, wo dieselben ins Spiel kamen, je nach seinen Hoffnungen und Befürchtungen Zwecke und Mittel, Erfüllung und Enttäuschung, Freude und Leid. Jetzt aber wird sich das mit einem Schlage ändern. So wie ihm alle äusseren Eindrücke gleichwerthig geworden sind — sind sie doch alle gleichgewichtige Theile seiner inneren Harmonie — so werden ihm auch alle Ereignisse, die jene hervorrufen, gleichwerthig werden. Er wird erkennen, dass er alle jene vielfachen Ansichten von Mitteln und Zwecken, alle jene ungleiche Wichtigkeit und verschiedene Schätzung lediglich aus seinem ungleichmässig bewegten und erregten Inneren in die Welt hineingetragen hat, dass diese aber an sich nichts als ein einheitliches, streng nothwendiges Geschehen aufweist, und dass dieses Weltgeschehen nichts erstrebt oder flieht, sondern sich in

seiner diamanthellen und gleichförmigen Beständigkeit als ein anfang- und endloses Spiel abwickelt, als eine „göttliche Komödie", deren sämmtliche Theile, ob sie nun die Menschen Glück oder Unglück nennen, er mit gleicher, fürder nicht mehr zu erschütternden Gemüthsruhe, aber auch mit gleichem Antheil und mit gleicher Heiterkeit umfassen wird.

XI. Von der Heiterkeit im Allgemeinen.

Mit gleicher Heiterkeit — sagten wir Und damit wären wir zu der Anwendung der dritten allgemeinen paidiastischen Forderung, der der Einheitlichkeit, auf das Gefühlsleben gelangt. Denn diese ergibt, dass ein einheitlicher Grundton das Gemüth beherrschen solle. Wenn es nun möglich ist, zu zeigen, dass jedesmal, wenn eine Bewusstseinsthatsache von der Persönlichkeit assimilirt wird, ein bestimmtes Gefühl entsteht, dann ist es klar, dass dieses Gefühl als herrschende Grundstimmung das Gemüth einer jeden im stabilen Gleichgewichte befindlichen Persönlichkeit dominiren (beherrschen) muss. Denn eine fortgesetzte assimilirende Aufnahme von Bewusstseinsthatsachen ist ja eben für die paidiastische Persönlichkeit charakteristisch. Wir meinen nun allerdings, dass dies gezeigt werden könne, und zwar, dass jenes Gefühl kein anderes sei als — die Heiterkeit.

Ueber das Wesen des Heiteren, Lächerlichen oder Komischen ist von den Aesthetikern seit der Zeit des Aristoteles viel gestritten worden. Man hat es mit dem unschädlichen Hässlichen, mit dem Unerwarteten und Ungewohnten, mit dem Unbekannten, das sich als ein Bekanntes erweist, und mit noch manchem Anderen gleichgesetzt. Obwohl an allen diesen Erklärungen etwas Wahres ist, so gilt

uns doch als die allgemeinste und zutreffendste Definition jene, welche die Heiterkeit für ein Gefühl erklärt, das sich im Menschen stets dann entwickle, wenn er auf irgend eine Weise zum Bewusstsein seiner eigenen Kraft, Macht oder überhaupt Vortrefflichkeit gelangt. Wir finden diese Erklärung in dem glücklichen, höflichen oder auch verlegenen Lächeln eines mit Lobsprüchen Ueberhäuften bestätigt, nicht minder als in dem schadenfrohen Lachen desjenigen, der selbstgefällig fremde Fehler, Misserfolge und sogar Leiden beobachtet. Wir meinen, dass auch das Ungewohnte deshalb als heiter empfunden wird, weil man es als Anomalie und somit, ähnlich der Hässlichkeit, als einen Fehler ansieht, und dass auch das Erkennen des Unbekannten, das Verstehen des Unverständlichen als ein Anzeichen der eigenen intellectuellen Ueberlegenheit betrachtet wird.

Ist nun diese Ansicht richtig, so folgt schon aus ihr, dass die angleichende Aufnahme jeder neuen Vorstellung durch den Verstand, jedes neuen Gefühles durch das Gemüth, jeder neuen Begehrung durch den Charakter Hand in Hand gehen müsse mit einer Entwickelung von Heiterkeit; ist doch jeder solche Vorgang ein Beweis für unsere Kraft, für die Ueberlegenheit unseres Geistes gegenüber dem „Materiellen", und entspricht also im Mikrokosmos (Kleinwelt) des Bewusstseins dem, was sich im Makrokosmos (Grosswelt) des Lebens als ein Sieg und eine Ueberwindung darstellen würde.

Allein auch wer jene Voraussetzung nicht theilt, kann, wie wir meinen, durch die Erfahrung dessen überwiesen werden, dass thatsächlich jeder derartige Vorgang eine Tendenz hat, in uns ein Gefühl der Heiterkeit zu erwecken. Betrachten wir zu diesem Behufe die drei in Betracht kommenden Fälle einzeln. Eine fremdartige Vorstellung wird als eine

längst vertraute erkannt, z. B. ein wunderbares Zauberwerk als der blosse Handgriff eines Taschenspielers: kein Zweifel, dass hier Heiterkeit entsteht. Ein Affect taucht plötzlich auf und wird überwunden, z. B. irgend eine Kleinigkeit bringt uns ausser Rand und Band, und indem wir erwägen, dass dies doch kein zureichender Anlass für einen Zornesausbruch sei, bringen wir den Aerger zum völligen Verschwinden: abermals kein Zweifel, dass hier ein Gefühl von Heiterkeit geweckt wird. Irgend eine Begierde erfasst mich, und wird erfolgreich bekämpft, z. B. das plötzliche Verlangen, einem alten Widersacher den Schädel zu spalten: abermals kein Zweifel, dass sich hier Heiterkeit einstellt, sagen doch auch die Leute in solchem Fall: „ich lachte über mich selbst".

Wenn dem aber nun so ist, so kann auch nicht zweifehaft sein, dass die im Gleichgewichte befindliche Persönlichkeit, deren unausgesetzte Thätigkeit ja eben ein solches Assimiliren von Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen ist, einen dauernden Grundton von Heiterkeit aufweisen wird.

XII. Von den drei Arten der Heiterkeit insbesondere.

Die Heiterkeit, deren Entstehung wir im letzten Abschnitte erläutert haben, ist eine reine und ungetrübte. Allein nicht jedermann ist einer solchen Heiterkeit fähig. Denn sie setzt voraus, dass auch die schmerzlichsten Eindrücke von einer überaus reichen Persönlichkeit so rein und vollständig aufgehoben werden, dass in der sich entwickelnden Heiterkeit kein Bodensatz von Bitterkeit und Trauer mehr zu finden ist. Aber wie Wenige haben eine so reiche Persönlichkeit, die sich dem Erdreich des Gebirges vergleichen liesse, aus dem, so schlammig und trübe auch die Fluthen sein mögen, die

sich darein ergiessen, dennoch stets nur ein heller und klarer Strahl hervorquillt? Darum kommt auch diese höchste Form der paidiastischen Heiterkeit nur dem vollkommen guten Manne zu, der dem Ideal am nächsten steht, und in der geschichtlichen Vergangenheit dürfen wir sie wohl nur Einem zuschreiben, und ihm vielleicht nur in einem Momente seines Lebens: dem sterbenden Sokrates! Wir Anderen aber, die einen so reichen und allseitig gebildeten Geist nicht besitzen, müssen uns mit zwei anderen, niedrigeren Formen der Heiterkeit begnügen, deren Betrachtung an dieser Stelle sich wohl verlohnt. Diese beiden Formen sind aber dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen Trauer und Heiterkeit nebeneinander bestehen, nur dass in der einen beide noch miteinander ringen, in der anderen aber innig miteinander verschmolzen sind.

Die erstere könnte man vielleicht zutreffend als die gewaltsame Heiterkeit bezeichnen. Ihr Wesen besteht darin, dass die widerstrebenden Gemüthsbewegungen nur eben noch, nach hartem Kampfe, vom Geiste unterworfen werden, und dass nun aus dieser Unterwerfung zwar einerseits eine entschiedene Heiterkeit hervorgeht, andererseits aber das Bestreben sich zeigt, die Elemente von Trauer und Schmerz, die durch jenen unvollkommenen Angleichungsprocess der Persönlichkeit einverleibt wurden, gewaltsam niederzuhalten und abzustossen, ihnen gegenüber eine künstliche Gleichgiltigkeit zu erzwingen. Dieser Zustand wird vielleicht am deutlichsten durch eine naive Aeusserung bezeichnet, die einmal ein also gestimmter Sokratiker that. Er meinte nämlich, wenn ihm etwas recht Unangenehmes zustosse, dann rufe er sich selbst ein hartes „Zerspring!" zu, und gehe dann heiter aus dem Kampfe hervor. Allein diese Art der Heiterkeit weist auch höhere

Formen auf: sie kann sich bis zu einer folgerechten und durchgreifenden Ignorirung aller Uebel, zu einer kalten und in jedem Sinne cynischen Weltverachtung verfeinern; und wenn wir. auch überzeugt sind, dass sich Sokrates, da ihm das Todesurtheil verkündet ward, gewiss kein trotziges „Zerspring!" zugerufen hat, so haben wird doch allen Grund, auch der rauhen und harten Paidia solcher Menschen unsere Achtung nicht zu versagen, die vielleicht auf keine andere als auf diese dissonirende Weise der Segnungen einer inneren Harmonie theilhaftig werden könnten.

Die andere der erwähnten Heiterkeitsformen möchte man vielleicht als die rührselige Heiterkeit bezeichnen. Während nämlich bei den gewaltsam-heiteren Menschen die schmerzlichen Affecte überwunden und dann abgestossen werden, dringen sie bei den rührselig-heiteren in den Geist ein, und, indem sie sich hier anhäufen, erzeugen sie in demselben neben der Heiterkeit eine zweite herrschende Stimmung, nämlich einen Zustand allgemeiner, und darum sanfter Trauer, welche mit der Heiterkeit verschmilzt, und so eine innige Rührung hervorbringt. Tritt nun später neuerdings ein schmerzliches Gefühl in das Bewusstsein ein, so spielt sich ein doppelter Process ab: einerseits verliert der neue Eindruck seinen Stachel, es geht der besondere Schmerz in der allgemeinen Traurigkeit, sozusagen das Einzelelend im Weltelend auf und wird so von einem acuten zu einem chronischen Leiden; andererseits wird eben durch diesen Angleichungsvorgang eine neue Heiterkeit erzeugt, und indem nun beide verschmelzen, entsteht eine Stimmung der Rührung, die dem Humor sehr nahe kommt, und von der man deshalb gesagt hat, der Sokratiker solle über alles mit dem einen Auge lachen, mit dem anderen weinen. Dieser Zustand lässt auch einen verstandesmässigen

Ausdruck zu. Solche Menschen pflegen nämlich zu sagen, dass sie den tragischen Lauf der Welt, das Scheitern aller Hoffnungen, den Untergang alles Guten, den jähen Schicksalswandel als ein Grundgesetz alles Geschehens erkannt haben, und wenn nun ein einzelner Fall der Art eintritt, ordnen sie ihn sofort jenem allgemeinen Gesetze unter, erblicken in ihm nicht ein besonderes Uebel, sondern eine neue Bestätigung jener allgemeinen Schlechtigkeit der Welt, und eben durch dieses Unterordnen entsteht aufs neue Heiterkeit, und aus ihr die Rührung.

Wir haben schon angedeutet, dass wir diese beiden Formen der Heiterkeit, die gewaltsame und die rührselige, als niedere, dafür aber erreichbare auffassen. Beide aber sind einer fortgesetzten Reinigung und Verklärung fähig, und können deshalb auch als die beiden hauptsächlichsten Wege zu jener dritten und höchsten Heiterkeit angesehen werden, die wir alle nicht völlig, wohl aber annähernd zu erreichen hoffen dürfen: zu der zwar sanften und ruhigen, doch aber stahlharten und krystallhellen Heiterkeit des Meisters!

XIII. Vom Werthe des Wollens und von der Selbstbeherrschung.

Der menschliche Geist gleicht dem Weibe: er empfängt, trägt und gebiert. Wahrnehmen, Fühlen und Wollen bezeichnen diese drei Zustände. Und so wie man von der Geburt, obzwar sie ohne Empfängniss und Schwangerschaft nicht erfolgen könnte, doch sagen kann, dass sie wichtiger ist als beide, so kann man auch das Wollen und Begehren als die hauptsächlichste Seite des Geisteslebens bezeichnen.

Die Bedeutung des Begehrens erhellt aber auch aus seiner weiten Verbreitung, welche wohl fast ebenso gross ist wie die der Vorstellung. Werden wir doch durch mannigfache Thatsachen — Wirkung von Bitte und Befehl, hypnotische Suggestion, Nachahmungstrieb u. dgl. m. — zu der Annahme genöthigt, dass eigentlich jede Vorstellung ein Bestreben hat, sich zu realisiren (verwirklichen), also mit einer Begehrung verbunden ist.

Auch geht jedes moralische Urtheil ursprünglich von einer Beurtheilung der Thaten, und sehr bald auch der Willensacte aus, gelangt erst spät zu einer sittlichen Bewerthung der Gefühle, und fast nie zu einer solchen der Vorstellungen.

Aus alledem also folgt unzweifelhaft, dass wir, indem wir uns der Frage nach der Beschaffenheit der paidiastischen Begehrungen zuwenden, eine Seite der Sache berühren, die in Wahrheit zum mindesten von keiner anderen an Wichtigkeit übertroffen wird, nach den gemeinen Meinungen der Menschen aber diese sogar beiweitem übertrifft.

Man hat oft gesagt, der Wille müsse vom Verstande im Zaum gehalten, die Begierde von der Einsicht beherrscht werden. So gut diese Forderung klingt, so ist sie doch in Wahrheit nichtssagend und unerfüllbar: das Denken kann das Begehren nie bezähmen, weil die Vorstellung als solche auf den Trieb gar nicht einwirken kann. Und wer solches verlangt, gleicht einem Manne, der wünschen würde, dass eine Maschine von den ihre Thätigkeit anzeigenden mathematischen Formeln gelenkt werde. Vielmehr, was jenes Postulat wirklich besagt, ist dies: das Begehrungsleben, der Charakter, soll womöglich so vielseitig ausgebildet sein, dass sich in jedem einzelnen Falle Begehrungen finden, die mit den Forderungen des Verstandes zusammenstimmen,

und dann zur Bekämpfung der entgegengesetzten Begierden verwendet werden können.

So sehen wir, dass jenes Postulat der Selbstbeherrschung, genauer besehen, einen vielseitig entwickelten Charakter verlangt, und somit nur die besondere Anwendung unseres allgemeinen Postulates des Reichthums auf die begehrende Seite des Bewusstseins darstellt.

Was nun aber die Ausführung dieses Grundsatzes im Einzelnen betrifft, so springt die Analogie mit dem, was wir aus gleichem Anlass über die Gefasstheit, die innere Harmonie eines reichen Gefühlslebens, vorgebracht haben, so sehr in die Augen, dass wir es uns versagen können, auf das Besondere hier nochmals einzugehen. Wir wollen uns vielmehr im Folgenden der Frage zuwenden, ob nicht etwa durch die gleichmässige Ausbildung der verschiedenartigsten Begehrungen nothwendig eine Zersplitterung der thätigen Geisteskräfte eintritt, und somit die Forderung der Einheitlichkeit aufgehoben wird, oder, wenn dies nicht der Fall sein soll, auf welche Weise dieser Gefahr vorgebeugt werden kann.

XIV. Von Zielen und Idealen.

Wir brauchen wohl kaum zu versichern, dass unseres Erachtens ein solcher Widerspruch nicht besteht. Freilich, wenn alle die nach verschiedenen Richtungen hinweisenden Begehrungen voneinander durchaus unabhängig und dabei gleich stark wären, dann gliche der vielseitige Charakter einem Geviertheilten, den je ein Pferdepaar in eine andere Richtung zu ziehen sich bemüht, und der dabei unter furchtbaren Qualen in Stücke gerissen wird. Allein dies ist mit nichten in der Forderung des reichen Charakters inbegriffen.

Vielmehr, wenn wir, in dem Bilde bleibend, das recht entwickelte Begehrungsvermögen beschreiben sollten, so müssten wir es in der Weise in einer bestimmten Richtung orientirt darstellen, als zögen je ein Paar Pferde nach rechts, links und hinten, dreie aber nach vorne. D. h. alle die mannigfachen Begehrungen sollen derart zu einem Systeme angeordnet sein, dass ein Ziel im Vordergrunde steht, dass die von diesem Ziele den Menschen seitlich abdrängenden Motive einander gegenseitig aufheben, dass eine allzu starke Beschleunigung gegen das Ziel hin durch die retardirenden Momente gehemmt, dass diese selbst aber wiederum durch die nach vorwärts drängenden Triebe überwunden werden. Auf solche oder ähnliche Art wird einerseits der ganze Reichthum des wollenden Menschen in den Dienst eines zielbewussten Fortschreitens gestellt, indem alle ablenkenden, aufhaltenden und überstürzenden Begierden sofort ein ausreichendes Gegengewicht finden; andererseits vermag das dauernde und stetig nach einer Seite hinweisende Uebergewicht den inneren Streit des Charakters zu überwiegen, und hindert so die reiche Mannigfaltigkeit, sich in zerstörenden Zwist zu verwandeln.

Welcher Art nun ein solches, für das gesammte Wollen des Menschen massgebendes Ziel sei, scheint auf den ersten Blick gleichgiltig. Allein, sehen wir näher zu, so werden wir finden, dass nicht alle Ziele geeignet sind, das Gleichgewicht des Wollens auf die Dauer zu erhalten. Und zwar müssen wir auf einen sehr eigenartigen und paradoxen Gesichtspunkt aufmerksam machen. Damit nämlich ein solches, den ganzen Charakter orientirendes Ziel das Gleichgewicht dauernd aufrecht erhalte, ist es unerlässlich, dass es — nicht erreicht werden könne. Würde nämlich dieses eintreten, so würden

alle jene Begierden, die bisher die Führung und Leitung des Ganzen inne hatten, plötzlich vernichtet, und indem nun dieses ausschlaggebende Uebergewicht mit einemmale in Wegfall geriethe, müssten nothwendig alle jene Nebenbestrebungen, die bisher gerade durch ihren Gegensatz im Dienste jenes herrschenden Zieles standen, in einen ziel- und aussichtslosen Kampf versetzt werden. Der Ballast, der den ruhigen und sicheren Gang des Schiffes gewährleistete, würde nun, wo jene Bewegung zum Stillstand gelangt ist, das ganze Fahrzeug versenken.

Ein Ziel aber, dem wir uns zwar stetig annähern, das wir aber nie erreichen können, nennen wir — ein Ideal, und so zeigt diese Ueberlegung in überraschender Weise, dass die Forderung der Einheitlichkeit, auf das Begehren angewandt, nichts anderes besagt als dies: Stellt euer ganzes Wollen in den Dienst eines Ideals!

Welches dieses Ideal sei, ist von vorneherein gleichgiltig. Und in der That sehen wir aus Geschichte und Erfahrung, dass vielerlei Ideale, niederen und höheren Ranges, den Menschen auszufüllen im Stande sind. Oeffentliches Wohl, nationale Einheit, Herrschaft des Menschen über die Natur, die eigene Tüchtigkeit, ein jenseitiges Leben, der Ruhm Gottes und vieles andere kann diesen Dienst leisten. Der Sokratiker aber wird naturgemäss ein Ideal vor allen anderen bevorzugen: er wird unablässig danach streben, sich selbst sowohl als seine Mitmenschen dem Ideal des guten Mannes, der Idealgestalt des Sokrates, näherzubringen.

XV. Von Spielen und Schaffen im Allgemeinen und von Kunst und Beruf insbesondere.

Endlich gelangen wir zu der dritten allgemeinen Forderung, der des freien Spieles. Diese besagt in ihrer An-

wendung auf die wollende Seite des Bewusstseins, dass es gut und dem Gleichgewichte des Charakters förderlich sei, wenn ein Wollen um seiner selbst willen stattfinde, also ohne Rücksicht auf die durch das Wollen weiterhin zu erreichenden Zwecke. Ein solches Wollen aber, sagten wir schon einmal, nennen wir ein Spiel. Ein jedes Wollen aber zielt auf die äussere Verwirklichung einer Begehrung ab, und da stets nur etwas Vorgestelltes begehrt werden kann, auf die Verwirklichung einer Vorstellung. Eine solche aber nennen wir ein Schaffen. Wenn also unsere Forderung auf ein Wollen an sich, ohne Rücksicht auf die Zwecke, gerichtet ist, so verlangt sie ein Spielen oder ein freies Schaffen. Wir müssen es daher als ein wesentliches Erforderniss der Paidia oder des geistigen Gleichgewichtes betrachten, dass der Mensch spiele, d. h. Dinge nach seinen Vorstellungen um ihrer selbst willen schaffe und hervorbringe, ohne Rücksicht auf die Erreichung entfernterer Zwecke, ohne Absicht auf die Erzeugung von Lust.

Diese Erkenntniss, dass das Thun an und für sich gut sei, ist heute nicht mehr ganz vereinzelt. Jedenfalls aber stimmt sie mit einer weit ausgebreiteten Erfahrung überein.

Von den Kindern sagt man allgemein, dass sie spielen, wenn sie gesund sind. Jedoch ganz dasselbe gilt auch von den Erwachsenen. Bei ursprünglichen Völkern unterscheiden sich die Spiele wenig von denen der Kinder. Allein das Spielen ist einer unausgesetzten Fortbildung, einer unbeschränkten Verfeinerung fähig. Die freie schöpferische Thätigkeit — und jede solche ist ein Spiel — hat zu allen Zeiten als die höchste Entfaltung menschlichen Könnens und menschlicher Kraft gegolten: ob sie sich nun in der Erfindung und Handhabung von Werkzeugen, in der Lenkung und Beherr-

schung von Menschen, in der Erzeugung wissenschaftlicher Gedankensysteme, oder endlich in der Schöpfung von Kunstwerken ausdrückt. Die Kunst nimmt aber deshalb unter all diesen Thätigkeiten den höchsten Rang ein, weil sie das Wesen der freien, selbstschöpferischen Bethätigung am deutlichsten ausspricht. Maschinen kann man auch erzeugen, um mit ihnen zu arbeiten; Menschen auch beherrschen, um sie zum eigenen Vortheil zu gebrauchen; Wissenschaften auch befördern, um ihre Ergebnisse praktisch zu verwerthen; das Kunstwerk aber ist der reinste Ausdruck der freien, schöpferischen Zeugungskraft, die selbst wieder nichts anderes ausdrücken kann, als den Geist des Künstlers. Und nur darum, weil der Geist des Künstlers, d. h. des frei schaffenden Menschen, im Gleichgewichte, in Harmonie und Ebenmass sich befindet, mit anderen Worten, weil er schön ist, nur darum ist auch das Kunstwerk schön.

Die Paidia aber, welche alle Menschen zu einem schöpferischen Wollen hinführen wird, sie wird auch alle jene anderen Thätigkeiten, von denen wir eben sagen mussten, dass sie auch um fremder Zwecke willen geübt werden können, zum Range der Kunst erheben. Und nicht nur diese. Sie wird alle Menschen, die sich ihr hingeben, zu Künstlern machen, sie wird auch den ärmsten Lohnarbeiter, der tagaus tagein dieselbe Handreichung verrichtet, lehren, diese seine Handreichung nicht mehr als eine von der Noth erzwungene Knechtsarbeit, sondern als eine frei gewollte Schöpfung anzusehen und zu lieben. Es wird geschehen, was einst ein neusokratisches Schulhaupt verkündet hat, dass der einfachste Bauer auf die Frage: Warum ackerst du? nicht mehr antworten wird: Um zu leben! sondern: *παιδιᾶς χάριν*; und dass der weiseste Gelehrte auf die Frage: Warum sinnst du? nicht

mehr erwidern wird: Um der Menschheit zu nützen! sondern ganz ebenso: παιδιᾶς χάριν. So wird der Mensch Gott ähnlich werden, der gewiss auf die Frage: Warum hast du die Welt geschaffen? nur antworten könnte: des Spieles halber, παιδιᾶς χάριν.

Indem aber ein Jeder auf diese Weise seinen Beruf als eine wahre Kunstübung, als ein paidiastisches Spielen und Schaffen empfinden wird, wird er zugleich, im Sinne des vorigen Abschnittes, seine Thätigkeit in den Dienst eines Ideals, des sokratischen Ideals stellen. Denn des Sokratikers eigenthümliches Ideal ist wohl zunächst seine eigene Annäherung an das Vorbild des Sokrates; seine eigenthümliche Kunstübung aber ist die Verkündung und Ausbreitung, kurz die Verwirklichung dieses Ideales in der Welt.

XVI. Vom sokratischen Glauben als einem Elemente der Paidia.

Unvermerkt sind wir am Ende dieser Erörterung, welche ja erst den Inhalt der Paidia, also der sokratischen Geistesverfassung, feststellen sollte, dazu fortgeschritten, auch den sokratischen Glauben, also die Hochhaltung dieser Geistesverfassung, zu besprechen. Allein dies ist nicht gar so widerspruchsvoll, wie es erscheinen mag. Denn, im Gegentheil, es dünkt uns geradezu unerlässlich, hier, wo wir die Mittel der Annäherung an das Ideal des guten Mannes behandeln, auch von dem, was uns als das Hauptmittel hierzu gilt, vom sokratischen Glauben, nicht zu schweigen.

Der sokratische Glaube scheint uns aber ein solches Mittel zur Tugend in doppelter Beziehung zu sein. Einmal, indem er uns die geschichtliche Person des Sokrates als

Vorbild hinstellt. Denn nach einem oben kurz erwähnten psychologischen Gesetze, dem sogenannten Nachahmungstriebe, erweckt schon das blosse Hinschauen auf eine Gestalt in uns eine Tendenz, derselben nachzustreben. Indem nun der sokratische Glaube dieses Hinblicken immer wieder verlangt, fördert er unmittelbar die Annäherung an jene Gestalt. Und wir können wohl ruhig sagen: nur Sokrates war so gross, dass er der helfenden Einwirkung seines eigenen Vorbildes entrathen konnte. Wir Anderen können nur dann hoffen, ihm näher zu kommen, wenn wir vor diesem leuchtenden, richtunggebenden, wegweisenden Gestirn die Augen nicht verschliessen.

Aber, wie gesagt, auch noch auf andere Weise fördert der sokratische Glaube selbst die Erreichung seines Ideals. Indem er nämlich seine Bekenner lehrt, auf Sokrates hinzublicken, regt er sie an, sein Unabhängigkeitsgefühl nachzuempfinden. Dieses Unabhängigkeitsgefühl des Sokrates aber entsprach jenem Grade des inneren Gleichgewichtes, der Paidia, der ihm allein eigen war. Da wir nun aber diesen Grad im Vergleiche mit dem unserigen wohl ohne merklichen Fehler als unendlich ansehen, d. h. Sokrates mit dem Ideal des guten Mannes gleich setzen dürfen, so entsteht auf die gedachte Weise in seinen Jüngern und Bekennern ein Unabhängigkeitsgefühl, welches einer weit höheren Stufe der paidiastischen Vollkommenheit als der ihrigen entspricht; mit anderen Worten, es entsteht in Menschen, die nach der thatsächlichen Ausbildung ihres Geistes nur theilweise unabhängig und übelfrei wären, ein Gefühl der gänzlichen Unabhängigkeit und Uebelfreiheit, also das Gefühl, dass es auch schon für sie, als wären sie vollkommen gute Männer, kein Uebel gibt. Dieses sozusagen proleptische (vorwegnehmende) Unabhängigkeitsgefühl mag nun Manchem unangemessen und überspannt

erscheinen. Allein seine Wirkungen sind zweifelsohne äusserst erspriessliche und segensreiche. Durch jenes Gefühl, durch jene Lebensstimmung werden nämlich zahlreiche dem paidiastischen Gleichgewichte schädliche Affecte, wie Furcht, Zorn, Trauer, Reue, geschwächt und gehemmt, andere demselben förderliche Affecte jedoch, wie Muth und Heiterkeit, gefördert und erweckt; so dass am Ende jene proleptische Paidia sich wenigstens theilweise realisirt.

Dieses Ergebniss, das wir soeben theoretisch abgeleitet haben, nämlich eine namhafte Förderung der sokratischen Geistesverfassung durch den sokratischen Glauben, finden wir auch praktisch in ausgedehntestem Masse bestätigt; und ob wir es nun mystisch durch ein Ueberströmen der paidiastischen Gnade vom Meister auf die Jünger, oder naturalistisch durch den affenartigen Nachahmungstrieb der Menschen ausdrücken und erklären wollen, verschlägt nicht viel. Die Thatsache aber, dass der sokratische Glaube nicht nur von dem paidiastischen Gleichgewichte hinterher erzeugt wird, sondern auch umgekehrt dasselbe von vorneherein befördert, gilt uns als erwiesen, und daraus leiten wir die Berechtigung ab, wenn wir im Folgenden die Resultate dieses Theiles zusammenfassen, den Glauben als vornehmstes Element den für die Paidia wesentlichen Momenten beizuzählen.

XVII. Von den wahren Gütern und Uebeln.

Wir halten es für angezeigt, jetzt, wo wir die Aufgabe dieses letzten Theiles erledigt haben, den Gang der Untersuchung nochmals darzulegen.

Im ersten Theile hatten wir den Glauben, „dass es für einen guten Mann kein Uebel gibt", als die Grundstimmung

des historischen Sokrates zu erweisen versucht. Im zweiten Theile schritten wir zu dem Nachweis fort, dass der Inhalt dieses Glaubens grundsätzlich möglich sei. Zu diesem Behufe schalteten wir das Wort „gut" aus jenem Satze vorläufig aus, und zeigten, dass es einen dem Uebel nicht ausgesetzten Mann geben könne, wobei wir als „Uebel" jede Ueberwindung der Persönlichkeit durch eine Bewusstseinsthatsache auffassten. Wir fanden dann die Freiheit von diesem Uebel, oder das „Gut" in dem stabilen geistigen Gleichgewichte, und so ergab sich uns für den Begriff „Uebel" eine neue Erklärung: die der Störung dieses Gleichgewichtes. Wir bestimmten somit in diesem zweiten Theile die Begriffe „Uebel" und „Gut" lediglich durch ein allgemeines Merkmal, mithin nach ihrer formalen Seite. Im dritten Theile endlich untersuchten wir, wie beschaffen ein Geist sein müsse, um jener formal bestimmten Forderung der „Güte" zu genügen, jener gleichfalls formalen Bestimmung des „Uebels" aber nicht mehr zu unterliegen. Indem wir nun diese Beschaffenheit feststellten, bestimmten wir zugleich die Begriffe „Gut" und „Uebel" material (inhaltlich), da wir ja nothwendig die Bedingungen eines stabilen geistigen Gleichgewichtes als die wahren Güter, ihr Fehlen als die wahren Uebel ansehen müssen.

Solcher wahrer geistiger Güter aber fanden wir zehn, indem wir die drei allgemeinen Forderungen des Reichthums, der Einheitlichkeit und des freien Spieles auf die drei Seiten des Geistes anwandten, und dann den Glauben hinzufügten Diese zehn wahren Güter seien nun hier ganz trocken und tabellarisch verzeichnet:

	Verstand	Gemüth	Charakter
Einheitlichkeit	I. Streben nach Wahrheit	II. Heiterkeit	III. Streben nach dem Ideal
Reichthum	IV. Interesse	V. Gefasstheit	VI. Selbstbeherrschung
Freies Spiel	VII. Nachdenklichkeit	VIII. Weitherzigkeit	IX. Schöpferkraft
X. Der sokratische Glaube			

Zusammenfassend aber nannten wir all diese Güter Paidia, all die entsprechenden Uebel Mangel an Paidia. Und damit scheint die Aufgabe dieses dritten Theiles, nämlich zu zeigen, wie wir uns dem Ideal des guten Mannes annähern können, gelöst.

XVIII. Von der Glückseligkeit.

Allein, indem wir die in obiger Tabelle verzeichneten wahren Güter nochmals überschauen, werden wir gewahr, dass die Natur ihren Inbegriff, die Tugend oder Paidia noch mit einer Zugabe belohnt. All diese Güter nämlich verbindet sie mit einem Gefühle von Lust oder Freude. Das rastlose Bemühen um die Wahrheit, das rege Interesse, die stille

Nachdenklichkeit, die Heiterkeit, die stolze Gefasstheit, die sonnige Weitherzigkeit, das Streben nach dem Ideal, die kräftige Selbstbeherrschung, die Schöpferkraft, und endlich der sokratische Glaube — sie alle machen den Menschen nicht nur gut, sondern auch glücklich. Es zeigt sich, dass — wie ein bedeutender Philosoph gemuthmasst hatte — die Freude stets dort sich finde, wo ein Zustand des Gleichgewichtes vorhanden ist. Denn das wahre, bleibende Glück liegt nicht in der vereinzelten und zersplitterten Befriedigung unserer Triebe, sondern in der dauernden und harmonischen Zusammenfassung unserer Kräfte. Die ganze Seligkeit der Paidia kennt nur, wer im Glauben an Sokrates die innere Einheit, die wahre Tugend, das währende Glück gefunden hat. Wir aber können erstaunt mit dem jüdischen Propheten sagen: wir waren ausgezogen, eine Eselin zu suchen, und fanden die Königskrone; wir waren ausgezogen, die Tugend zu suchen, und fanden das Glück! Und so bewährt sich aufs schönste, was unser unvergesslicher Franz Sirk geschrieben hat:

„Vernunft, Tugend, Glück — alles ist Paidia!"

ANHANG.

Metaphysische Ausblicke
oder:
Von den Göttern.

I. Von Anlass, Werth und Absicht der folgenden Muthmassungen.

An jener Stelle der platonischen Apologie, wo Sokrates die grosse Wahrheit verkündet: „Für den guten Mann gibt es kein Uebel, weder im Leben noch im Tode", fährt er unmittelbar fort: „Und dessen Angelegenheiten werden auch von den Göttern nicht vernachlässigt." Durch diesen Zusatz hat der Meister selbst jene für das menschliche Leben entscheidende Grundansicht in den Rahmen einer weiteren Weltbetrachtung gestellt, uns angeregt, das Besondere, Irdische und Menschliche im Zusammenhange mit dem Allgemeinen, Himmlischen und Göttlichen zu erwägen, d. h. aber, zuzusehen, ob wir nicht eine Ansicht des Weltalls gewinnen können, die mit unseren Meinungen über den Menschen zusammenstimmte.

Deswegen verlangen wir nicht, dass der Sokratiker diese das Grösste und Umfassendste betreffenden Annahmen zur hauptsächlichen Stütze seines Glaubens mache. Wir haben

vielmehr schon in der Einleitung angedeutet, dass wir es jedermann freistellen, sich über die Dinge zwischen Himmel und Hölle seine eigenen Gedanken zu machen; und so lange jemand unseren Glauben theilt, gilt es uns gleich, ob er im Uebrigen Monotheist, Polytheist, Pantheist oder Atheist sein mag. Das aber wollen wir nicht verschweigen, dass wir es für ungereimt und verkehrt halten, derartige metaphysische Lehrmeinungen, welcher Art sie auch sein mögen, in den Vordergrund zu stellen, und erst auf sie unsere Auffassungen der menschlichen Dinge zu stützen. Denn einmal steht naturgemäss der Mensch im Vordergrunde des menschlichen Interesses, während Gott und Welt dazu nur den weiteren Hintergrund, die Folie abgeben; dann aber ist auch der Mensch der eine Punkt des Universums (Alls), von dem wir in Wahrheit irgend etwas mit einiger Sicherheit zu wissen hoffen dürfen, da wir ihn von aussen und innen beobachten, und aus diesen Beobachtungen triftige Folgerungen ableiten können, während sich das Weltall, je umfassender und höher es wird, umsomehr unseren Sinnen, und damit unserer einzigen Erkenntnissquelle, der Erfahrung, entzieht. Deshalb erachten wir es für ein unvergängliches Verdienst Sokrates', dass er, wie Cicero sagt, zuerst die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hat.

Daraus folgt aber nicht, dass wir uns jedes Nachdenkens über das All enthalten müssten. Wir glauben vielmehr, dass es dem menschlichen Verlangen nach einer einheitlichen Gestaltung seiner Erfahrung entspreche, wenn wir auch über den Menschen und die Erde hinaus, an der Hand der Erfahrung, und geleitet von den Grundsätzen der Wahrscheinlichkeit, unsere Gedanken schweifen lassen, und sie zu gefälligen Muthmassungen verknüpfen; wenn wir uns auch keines-

wegs verhehlen, dass diese Muthmassungen in eben dem Grade an Sicherheit verlieren, als sie sich von den unmittelbaren Gegenständen unserer Beobachtung und Erfahrung entfernen.

Solche Muthmassungen also wollen auch wir im Folgenden anstellen, und unsere Mühe für völlig belohnt erachten, falls es uns gelingt, einige Scheinbarkeit für solche Vermuthungen nachzuweisen, welche mit den in dieser Arbeit sonst gewonnenen Ergebnissen halbwegs zusammenstimmen. Denn dann wird der Leser, nachdem auch sein Zug zum Unendlichen einigermassen befriedigt ist, vielleicht um so williger das Bild des Endlichen, das wir hier zu bieten versucht haben, in sich aufnehmen; er wird, bildlich gesprochen, den irdischen Harmonien um so lieber sein Ohr leihen, wenn sie auch von himmlischen Obertönen begleitet sind.

II. Von den grossen göttlichen Geistern.

Betrachten wir den Zusammenhang des Universums, von den kleinsten Einheiten anfangend und zu immer grösseren fortschreitend, so finden wir, dass sich in diesem Aufsteigen ein eigenartiges Gesetz manifestirt (offenbart). Wir sehen nämlich, dass, wenn viele Einheiten einer niederen Ordnung sich zusammenfügen, sie damit eine neue Einheit höherer Ordnung aufbauen. Dies wird am deutlichsten, wenn wir das Verhältniss des menschlichen Leibes zu den ihm zusammensetzenden (constituirenden) Theilen ins Auge fassen. Der Leib des Menschen besteht aus einzelnen Zellen. Solche Zellen kennen wir auch in ihrer Vereinzelung, wo sie die niedersten Thier-(und Pflanzen-)Formen darstellen, denen wir aber, nach ihrem Verhalten zu schliessen, gleichwohl bereits die ersten, dämmernden Anfänge eines Bewusstseins zuschreiben müssen.

Nun finden wir, dass dem Menschen, also einer Summe solcher Zellen, ein neues, von jedem einzelnen Bewusstsein dieser Zellen durchaus verschiedenes Bewusstsein zukommt, also ein Gesammtbewusstsein höherer Ordnung. Wir bemerken aber ferner, dass sich dieses aufsteigende Verhältniss, so weit seine körperliche Seite in Betracht kommt, auch über den Menschen hinaus wiederholt. Wir sehen, dass zunächst die Erde eine Unzahl einzelner Wesen, darunter auch alle Menschen umfasst, dass dann das Sonnensystem aus einer Anzahl von Erden, den Planeten, mit ihrem Mittelpunkte, der Sonne, sich zusammensetzt; dass weiter viele Sonnensysteme sich zu grossen Sternsystemen zusammenfügen, wie deren das sogenannte Milchstrassen-Ringsystem eines ist; und indem wir einige, oder vielleicht auch unzählige Mittelglieder überspringen, gelangen wir endlich zum Weltall selbst, das wir als die Summe aller in demselben beschlossenen Einheiten ansehen mögen.

Nun bliebe ja immer die Möglichkeit offen, dass diese höheren Mengen von Einheiten in Wahrheit eben blosse Anhäufungen, und keineswegs neue Einheiten seien. Allein gegen eine solche Auffassung sprechen gewichtige Gründe. Wir wollen diese anschliessend an die Betrachtung des Sonnensystems darlegen. Dessen Theile nämlich befinden sich in Bewegungszuständen, in Betreff derer es allgemein anerkannt ist, dass sich jeder Planet in Beziehung und mit Rücksicht auf die Sonne und alle anderen Planeten bewegt, für welche Beziehungen wir einen einfachen und klaren Ausdruck in dem sogenannten Gravitations-(Anziehungs-)Gesetze gefunden haben. Zur Erklärung solcher mit Beziehung aufeinander (correlat) stattfindender Bewegungen haben die Naturforscher die sogenannten Kräfte eingeführt, und zur Erklärung dieser Planeten-

beziehungen die sogenannte Gravitation insbesondere. Allein heute erkennt man allmählich, dass diese Erklärung doch nur ein bildlicher Ausdruck für die Thatsache einer correlaten Bewegung selbst ist. Nun können wir aber den Unterschied zwischen einer blossen Summe von Einheiten und einer diese Einheiten umfassenden neuen, höheren Einheit überhaupt nicht anders verstehen, als dass wir unter der letzteren eine solche Summe begreifen, deren Theile zu einander in Wechselbeziehungen stehen. Denn der Begriff einer blossen Summe würde erfordern, dass in ihr nicht mehr enthalten sei, als in allen einzelnen Theilen, jeden für sich genommen. Dem einzelnen Theile aber, für sich genommen, kann unmöglich eine auf andere Theile gerichtete Beziehung, Kraft oder Bewegung zukommen. Wo wir daher an einer Summe derartiges finden. sind wir berechtigt, von einem wahren Ganzen oder einer neuen Einheit zu sprechen. Das Sonnensystem aber befindet sich offenbar in diesem Falle Denn es kann unmöglich als eine blosse Summe von Planeten, vielmehr nur als eine Summe von einzelnen Planeten. m e h r die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, wirkenden Kräfte oder stattfindenden Bewegungen angesprochen werden. Deshalb scheint es uns nothwendig, das Sonnensystem als eine wahre neue Einheit höheren Ranges aufzufassen. Da nun aber das Gesagte auch von allen höheren Summen gilt, indem die sogenannten Naturkräfte a l l e Theile des Universums zu einander in Beziehung setzen, so können wir dieses Ergebniss auch auf alle höheren Glieder, und letztlich auch auf das Weltall selbst übertragen, und dieses für eine neue Einheit höchsten Ranges erklären.

Wir sehen somit, dass sich die körperliche Seite des Verhältnisses zwischen Zelle und Mensch, ebenso zwischen Mensch — man denke an die sogenannte Schwere — Erde

und Sonnensystem u. s. w. wiederholt. Wir schliessen nun nach Analogie, es möchte sich auch die geistige Seite dieses Verhältnisses ebenso oft wiederholen, es möchte also auch den genannten Einheiten höherer Ordnung je eine geistige Einheit höheren Ranges entsprechen; und so kommen wir zu der Vorstellung, auch diese höheren Einheiten: Erde, Sonnensystem . . . Weltall beseelt zu denken. Diese höheren Seelen aber dürfen wir wohl, eben wegen der Grösse der ihnen zugrunde liegenden körperlichen Einheiten, als grosse Geister bezeichnen.

Allein nicht nur, dass diese Geister grösser, auch dass sie vollkommener und insbesondere besser und glücklicher seien als wir, lässt sich vermuthen. Das erste können wir nämlich schon daraus abnehmen, dass im Bereiche unserer Erfahrung mit dem Fortschritte in der Grösse und im Range ein zum mindesten ebenso grosser Fortschritt in der Vollkommenheit Hand in Hand zu geben pflegt, wie der Vergleich des Protozoons (Urthieres) mit dem Menschen zeigt. Aber auch für das zweite sprechen einige Erwägungen. Wie wir nämlich in den beiden letzten Theilen gezeigt haben, nimmt die menschliche Güte und das menschliche Glück in dem Masse zu, als der Zustand des Geistes sich dem stabilen Gleichgewichte nähert. Es wurde aber hieran schon damals die Muthmassung geknüpft, es möchte dieses Gleichgewicht auf dem Gleichgewichte des dem geistigen Leben zugrunde liegenden körperlichen Systems, also etwa der bewegten Gehirntheilchen, beruhen. Wenn wir nun aber die körperliche Unterlage der grossen Geister, z. B. das Sonnensystem betrachten, so finden wir dasselbe in ausserordentlich regelmässigen Bewegungen begriffen, wir sehen, dass das Gleichgewicht des Sonnensystems ein nahezu stabiles ist, und das

Gleichgewicht des Universums müssen wir wohl als ein absolut stabiles bezeichnen. Wenn wir nun, der Analogie gemäss, annehmen, dass wir das geistige Gleichgewicht dieser Wesen nach ihrem körperlichen beurtheilen dürfen, so werden wir zu der Annahme gedrängt, dass auch dieses bei den mittleren grossen Geistern in viel höherem Grade als beim Menschen vorhanden sein müsse, bei dem höchsten aber in vollkommener Weise. Wir schliessen daher, dass die grossen Geister auch besser und glücklicher seien als die Menschen, der Weltgeist aber vollkommen gut und vollkommen glückselig; und wir nennen deshalb jene grossen auch die göttlichen Geister, den Weltgeist aber die Gottheit schlechthin.

Wir freuen uns aber, mit diesem Ergebnisse auch jenen Anschauungen nahe gekommen zu sein, die Sokrates selbst in der Apologie dort andeutet, wo er den Vorwurf, er halte die Sonne nicht für göttlich, mit Entrüstung zurückweist, denen aber Platon im „Timaeus" eine so eingehende Darlegung gewidmet hat.

Auch noch in anderem Betracht aber wird es gut sein, den Blick auf die historische Gestalt des Sokrates zurückzuwenden, und sie in einem neuen Lichte zu betrachten. Da werden wir denn finden, dass, indem wir Sokrates die geschichtlich höchste Annäherung an das Ideal des stabilen geistigen Gleichgewichtes, der Tugend und des lückes, mit einem Worte der Paidia zuschreiben, wir ihn gleichzeitig für jenen Mann erklären, der dem Wesen der Gottheit am nächsten gekommen ist; und dass, indem wir den Menschen die Aufgabe stellen, dem Vorbilde Sokrates' nachzustreben, wir ihn eben damit auch sich den göttlichen Geistern annähern lassen, und so das alte griechische Ideal, die Vergottung des Menschen, befördern. Sokrates aber, den wir bisher nur als den besten

und glücklichsten Mann ansehen konnten, erscheint uns nunmehr als ein noch weit Höherer, nämlich als die vornehmste geschichtliche Verwirklichung des Göttlichen im Menschlichen, als die irdische Verkörperung der himmlichen Tugend und des himmlischen Glückes, mit einem Worte, als die höchste menschliche Verkörperung der göttlichen Paidia!

III. Vom Bösen.

Ist denn aber nun die Welt nur voll des Guten? so mag sich mancher unserer Leser verwundert fragen. Wir meinen: Keineswegs! Wie wir im Menschen das Gute durchaus nicht als herrschende Regel, vielmehr nur als das erstrebenswerthe Ideal vorfanden, so zeigt auch die Erde mannigfache Schwankungen, und der Gang der Planeten weist vielfache Störungen auf: hieraus müssen wir nach den oben dargelegten Grundsätzen auch auf das Vorhandensein geistiger Uebel in den göttlichen Geistern schliessen. Fragen wir nun nach der Natur dieses allgemeinen, in der Welt verbreiteten Uebels, so müssen wir es als den Mangel oder die Unvollkommenheit des Gleichgewichtes bestimmen, und wir müssen uns weiter erinnern, dass wir als die drei Bedingungen des stabilen Gleichgewichtes Reichthum, Einheitlichkeit und freies Spiel des Geistes ansehen mussten, wofür wir im Hinblick auf die entsprechenden körperlichen Vorgänge wohl auch allgemeiner Vielfältigkeit (Variabilität), Gleichförmigkeit (Harmonie) und lebendige Kraft (Energie) einsetzen können. In dem Fehlen dieser drei Momente werden wir somit das Wesen des Uebels oder des Bösen zu erblicken haben. Fragen wir andererseits nach den Wirkungen dieses Bösen in den Geistern, so werden wir, nach Analogie des menschlichen Geistes, Unklarheit des Ver-

standes, Trauer des Gefühles und Unordnung im Wollen als die vornehmsten unter ihnen bezeichnen dürfen. Auf Grund dieser doppelten Dreiheit des Uebels, das doch nur die Anwendung und Bedingung des einen bösen Principes ist, können wir uns einen neusokratischen Sprachgebrauch aneignen, der von dem Principe des Uebels als von dem dreieinigen Bösen zu reden pflegt.

Die irdische und menschliche Verkörperung dieses bösen Principes aber erblicken die Sokratiker in jenen drei Männern, welche der Verwirklichung des guten Principes im entscheidenden Augenblicke entgegentraten: in den drei Anklägern des Sokrates, Meletos, Anytos und Lykon. Diese drei, als die Incarnation (Verkörperung) des Bösen, versuchten es, Sokrates, die incarnirte Paidia, mit den ihnen zu Gebote stehenden Machtmitteln zu schädigen, ja zu vernichten. Allein, dass diese Machtmittel keine Schädigung des Sokrates herbeiführen konnten, das bezeugt er uns selbst in der Apologie, wenn er vom Ankläger sagt: „Tödten kann er mich vielleicht, und vertreiben, und verunglimpfen; allein derlei hält vielleicht er und noch mancher andere für grosse Uebel, ich aber nicht." Und so sehen wir zum mindesten in diesem einen Falle, dass das böse Princip dem guten gegenüber machtlos und unwirksam ist. Dass aber dies kein vereinzelter Fall sei, sondern nur die Bestätigung einer allgemeinen Regel, gedenken wir alsbald zu zeigen.

IV. Von der Themis.

Wenn, wie wir darzuthun versucht haben, das Wesen des Guten in der Stabilität, das des Bösen aber in der

Labilität des Gleichgewichtes besteht, so ist von vorneherein klar, dass dieses nicht über jenes siegen könne. Denn es liegt im Wesen des stabilen Gleichgewichtes, dass es nicht aufgehoben oder erschüttert werden kann. Umgekehrt ist es ebenso klar, dass das Gute sehr wohl das Böse überwinden, ein im labilen Gleichgewichte befindliches System der Stabilität annähern kann. Wenn deshalb Sokrates in der Apologie sagt, es sei gegen die Weltordnung (Themis, *Θέμις*), dass der bessere Mann von dem schlechteren geschädigt werde, so können wir dies verallgemeinern zu dem Satze: Es ist gegen die Weltordnung, dass das Bessere von dem Schlechteren geschädigt, wohl aber in Uebereinstimmung mit ihr, dass das Schlechtere von dem Besseren gefördert werde. Die Weltordnung oder Themis ist somit ein Gesetz des Fortschrittes, indem sie jeden Fussbreit, der dem guten Principe einmal gewonnen ist, dem bösen unter keinen Umständen mehr auszuliefern gestattet, sondern alle Veränderungen auf die Ausbreitung des Guten und die Zurückdrängung des Bösen hinauslaufen lässt.

Hieraus ergibt sich aber, dass jene Denker, welche das Uebel als einen blossen Mangel (Privation) des Guten erklärten, und es dem Dunkel in seinem Verhältnisse zum Lichte verglichen, nicht so ganz im Unrechte waren. Denn, was sie auf die Wirklichkeit (Realität) bezogen, gilt in Wahrheit von der Wirksamkeit (Energie). Das Uebel ist wohl da, allein es kann nicht wirken, ist vielmehr durch sein ganzes Wesen dem Untergange geweiht; denn es ist ja eben das Wesen der Labilität, dass das labile System erschüttert werde und sich auflöse. Das Gute hingegen wirkt und erhält sich; denn es liegt im Wesen der Stabilität, dass das stabile System unerschütterlich sei und dauere.

Hieraus aber folgt weiter, dass das Gute das Lebendige sei, denn Leben heisst ja nichts anderes als Dauern und Wirken; das Uebel aber das Todte, denn Todtsein heisst ja nichts anderes als die Unwirksamkeit und die Vernichtung.

Und dieses Ergebniss finden wir denn auch durch die Erfahrung bestätigt, mit anderen Worten, das hier abgeleitete allgemeine Gesetz bewährt sich in jenem einen besonderen Falle, der unserer Beobachtung zugänglich ist. Wir meinen das sogenannte Gesetz von dem Ueberleben der Tauglichsten: hier sehen wir, dass, je besser, d. h. lebensfähiger ein Wesen ist, desto mehr Wahrscheinlichkeit besteht, dass es erhalten bleiben und fortleben werde.

Nun könnte freilich jemand eine doppelte Einwendung machen. Er könnte erstens sagen: Dieses Gesetz von dem Dauern des Dauerhaften, von dem Leben des Lebensfähigen, von der Stabilität des Stabilen, sowohl in seiner allgemeinen Fassung als in seiner besonderen Anwendung, ist eine leere Selbstverständlichkeit (Tautologie). Dass das Stabile stabil ist, das Dauerhafte dauert, das Lebensfähige lebt, ist gerade keine neue Entdeckung, und für ein höchstes Gesetz der Weltordnung zum mindesten etwas zu — einfach. Und nur, weil du zu Anfang das Stabile als das Gute einsetztest, konntest du jetzt zum Schlusse das Gute für stabil erklären. Somit dreht sich deine ganze Darlegung im Kreise herum, und gerade in dem Momente, wo du den Himmel zu erstürmen vorgabst, platzt sie, und bricht wie eine hohle Blase in nichts zusammen.

Darauf erwidern wir: es ist richtig, die Welt ist sehr — einfach. Aber das Einfache ist darum nicht minder wahr. Die einfache Wahrheit aber ist diese: es gibt ein Stabiles, Dauerhaftes und Lebensfähiges, und daneben ein Labiles,

Vergängliches und Todtes. Das erstere beharrt und breitet sich aus, das letztere zieht sich zurück und vergeht. Die Herrschaft dieses Principes steht am Beginne, die jenes Principes am Ende der Weltentwickelung. Ist es nun so ungereimt, wenn wir alles, was im Sinne dieser Entwickelung liegt, gut, alles, was ihr widerstrebt, übel nennen? Oder sollten wir umgekehrt verfahren? Wir meinen, hier gibt es keine Beweise mehr: es muss einem jeden überlassen bleiben, ob er nach vorne oder nach rückwärts blicken will!

Der zweite Einwand aber wäre dieser: du sagst jetzt, das Leben sei das Gute, der Tod das Uebel; früher aber hast du behauptet, der Tod könne kein Uebel sein. Auch hierauf fällt uns die Antwort nicht schwer; denn auch hier liegt die Sache sehr — einfach. Früher sagten wir, die von aussen kommende Vernichtung könne kein Uebel sein; jetzt sagen wir, die von innen kommende Vernichtung sei das Uebel schlechthin. Wir sagen: Bestehen und dauern, wirken können ist das Gute; bestehen und nicht dauern, nicht wirken können ist das Uebel. Folgt denn hieraus, dass Nichtbestehen ein Uebel sei? Kann es denn ein Uebel sein? Und wofür wäre es ein Uebel?

Unser Ergebniss aber ist dieses: es gibt eine Themis oder Weltordnung, welche wir auch das Schicksal nennen, und die den gesammten Weltlauf beherrscht. Dieses Schicksal aber hat einen Sinn, und dieser Sinn drückt sich aus in dem Satze:

Das Gute ist da, auf dass es siege!
Das Uebel, auf dass es unterliege!

V. Vom Daimonion.

Die Themis verwirklicht sich natürlich, wie im Grossen, so auch im Kleinen. Und was immer deshalb dem Menschen begegne, er kann sicher sein, dass das an ihm, was wahrhaft gut ist, nicht geschädigt, und das, was wahrhaft übel ist, nicht gefördert werden kann. Allein daneben erhebt sich die Frage, ob nicht auch in Betreff solcher Dinge, die an und für sich mit den wahren Gütern und Uebeln nichts zu schaffen haben, die grossen göttlichen Geister oder die Gottheit selbst in das Leben der Einzelnen eingreifen können, mit anderen Worten, es erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit der Wunder. Auf diese Frage werden wir hingeführt, weil bekanntlich Sokrates der Meinung war, dass die Gottheit durch eine besondere Einwirkung, die er sein Daimonion (*δαιμόνιον*, Göttliches) oder seine innere Stimme zu nennen pflegte, ihn vor Dingen, die nicht wahre Uebel gewesen wären, wie unzweckmässige Handlungen und Lebensgefahr, bewahrt habe. Ob nun diese Meinung berechtigt war, wollen wir nicht untersuchen. Es kann sein, dass der Meister sich täuschte, und dass irgend eine der vielen, mehr oder weniger geistvollen Erklärungen, die man für dieses räthselhafte Daimonion geboten hat, auf Wahrheit beruht. Allein was uns hier interessirt, ist nicht die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit dieses oder jenes übernatürlichen Eingriffes, sondern nach der grundsätzlichen Möglichkeit solcher Eingriffe überhaupt.

Und da glauben wir denn, es wahrscheinlich machen zu können, dass solche „Wunder" principiell möglich sind, d. h., dass es nicht ausgeschlossen scheint, dass Vorgänge, die sonst nur in Folge natürlicher Ursachen einzutreten pflegen, auf

übernatürliche Einwirkungen eintreten, oder aber, dass diese letzteren solche Vorgänge hervorrufen, für die wir uns überhaupt keine natürlichen Ursachen denken können. Diese Erörterung wollen wir durch eine analoge Betrachtung einleiten. Wenn wir an das Verhältniss des Menschen zu den ihn constituirenden Zellen zurückdenken, so finden wir, dass dieser wohl in der Regel in das Leben derselben, in ihre Kämpfe und Wechselbeziehungen, nicht einzugreifen pflegt, dass er aber doch, wenn ihm z. B. ein solcher Kampf, wie er im Fieber stattfindet, für seine Gesundheit bedenklich zu sein scheint, seinen Ausgang durch unmittelbare Eingriffe, etwa durch Heilmittel, zu beeinflussen vermag. Und da wir uns nothwendig vorstellen müssen, dass der Mensch zu den höheren, ihn mitumfassenden Gesammtwesen, also den göttlichen Geistern, in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Zelle zu ihm, so können wir hieraus die Möglichkeit abnehmen, es könnte auch ein solcher Geist unmittelbar und mit Bewusstsein in das Schicksal solcher Menschen eingreifen, die ihm für seine eigene Wohlfahrt einen besonderen Werth zu haben scheinen.

Denken wir uns, um dies zu verdeutlichen, einmal in den Zustand einer menschlichen Zelle, z. B. eines weissen Blutkörperchens hinein, und nehmen wir an, dieselbe besässe eine klare Erkenntniss. Wir bemerken sofort, dass für sie ein jeder unmittelbare Eingriff des Menschen den Anschein des Uebernatürlichen gewinnen musste, und dass dann die Freigeister unter den Blutkörperchen etwa folgendermassen sprechen würden: „Es gibt nichts als Zellen und todte Materie. Alles, was geschieht, muss aus der Wechselwirkung von Zellen und todter Materie erklärt werden. Nur Finsterlinge und alte Weiber können glauben, nur abgefeimte Herrschsucht oder

aberwitzige Dummheit kann behaupten, dass ein Wesen, welches sie „Mensch" nennen, und welches eben da leben soll, wo wir leben, das wir aber nie gesehen oder betastet haben, in den natürlichen Verlauf der Dinge, also in die Wechselwirkung von Zellen und todter Materie eingreifen sollte. Wenn sich deshalb hier plötzlich ein Ereigniss vollzieht, das wir uns nach unseren Kenntnissen über die Eigenschaften der Zellen und der todten Materie nicht erklären können, wenn z. B. ein ganzes Volk von unseren alten Feinden, den Fieberbacillen, todt zu Boden fällt, so ist es einer aufgeklärten Zelle unwürdig, den Grund hiefür in dem übernatürlichen Eingreifen eines uns unbekannten Wesens zu suchen; vielmehr muss sie eben einfach nach den natürlichen Ursachen, mithin nach den uns noch unbekannten Eigenschaften der Zellen und der todten Materie forschen, welche jenes Ereigniss veranlasst haben. Denn es gibt keine Wunder!"

Die Anwendung hieraus braucht wohl nicht besonders gemacht zu werden. Es ist möglich, freilich gerade nur möglich, dass die grossen Geister manches materielle Uebel oder Missgeschick von Menschen, Völkern und anderen menschlichen Gemeinschaften als eine Erkrankung empfinden, und die Mittel haben, es abzuwenden. Es ist daher insbesondere auch möglich, dass sie Menschen, Völker und andere Gemeinschaften, welche der Sache des Guten unter den Menschen besonders förderlich sind, wie vor allem Sokrates, vielleicht auch manchen Sokratiker, und die sokratische Schule als Ganzes, vor materiellen Uebeln, vor unzeitigem Tode u. s. w., deshalb bewahren, damit diese den Sieg des Guten umsomehr fördern und beschleunigen. Mit anderen Worten, es ist möglich, wenn auch vielleicht nie wirklich geschehen — und vor allzu grossen Hoffnungen auf

diese göttliche Heilkunst mag uns ein Blick auf die Unvollkommenheit der menschlichen bewahren — es ist möglich sagen wir, dass die Themis oder Weltordnung nicht nur unmittelbar, durch den sogenannten natürlichen Verlauf der Dinge, sondern auch mittelbar, durch Vermittelung grösserer Geister, in das Leben der Menschen eingreifen kann; es ist möglich, dass uns die Themis nicht nur als ein Natürliches (ein φυσικόν), sondern auch als ein Geistiges (ein δαιμόνιον) beeinflusst.

Und deshalb ist es ein frommer und löblicher Brauch, wenn der Sokratiker in dem berechtigten Selbstgefühle, das jenem zukommt, der da weiss, dass er der kleine Träger einer grossen Idee ist, in allen Momenten, und insbesondere in Augenblicken weittragender Entscheidungen, auf ein Daimonion gefasst ist, wenn er stets, und sei es auch stets vergeblich, dem Meister gleich auf ein Daimonion lauscht.

VI. Vom grossen Schauspiel.

Wollen wir aber nunmehr all das Vorstehende in ein einheitliches Bild zusammenfassen, das sich dem Leser in festen, deutlichen Zügen einprägen möge, so müssen wir etwa Folgendes sagen.

Die Welt ist ein grosses Schauspiel Auch wer seinen Sinn nicht zu fassen weiss, muss sie mit innigem und heiterem Antheil betrachten, ja muss sie lieben, weil in ihr das unendlich Grosse neben dem unendlich Kleinen ruht; weil in ihr Licht und Dunkel, Ruhe und Bewegung, Geist und Körper, Leid und Freude in unendlich mannigfaltigen Verbindungen verschmolzen sind; weil sie uns unzählige bunte und farbenprächtige Bilder, unzählige spannende und wechselnde Hand-

lungen, unzählige vielstimmige Weisen vortäuscht; weil sie gerade in ihrer Unbegreiflichkeit und Sinnlosigkeit unbegreiflich und sinnlos schön ist.

Aber wer ihren Sinn erfasst, dem ist sie nicht nur ein grosses Schauspiel, sondern auch ein grosses Kampfspiel. Die allumfassende, im dunklen Hintergrunde ruhende Gottheit; die grossen, gütigen, weisen, heiteren göttlichen Geister; die tüchtigen, klaren, ruhigen, thätigen Menschen; bis hinab zu den redlich strebenden, heiss sich abmühenden Thierchen; sie alle stehen auf der Seite des Guten, des Wirkenden. Und sie ringen Tag und Nacht mit den dunkeln Mächten, den Dienern der dumpfen, trüben, regellosen Ohnmacht. Sie ringen ihnen Stunde für Stunde neue Beute, neue Siegespreise ab. Anfang und Ende dieses Weltenkampfes sind dem Blick verloren. Aber im Mittelpunkte unserer Betrachtung steht eine malerische, das allgemeine Weltgeschehen im deutlichsten Bilde wiederspiegelnde Gruppe: im athenischen Gerichtssaale sehen wir auf der einen Seite die verkörperte Kleinheit, Niedrigkeit und Erbärmlichkeit, Meletos, Anytos und Lykon in ohnmächtiger Wuth hinüberkläffen; drüben aber, auf der anderen Seite, steht in seiner ganzen Grösse, Hoheit und Würde Sokrates, in unerschütterlicher Ruhe und strahlender Heiterkeit. Und seine Lippen öffnen sich, und seine Worte deuten uns den tiefen Sinn des grossen Schauspiels. Er spricht: *Ἓν δὲ τοῦτο δεῖ διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι. οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.*

Παιδιᾶς χάριν.

Ende.

An die Leser!

Das vorstehende Werk enthält wohl nichts, was geeignet wäre, bei aufmerksamer und unbefangener Lectüre falsche Vorstellungen von dem sokratischen Glauben zu erwecken, wohl aber mancherlei, was jenen Lesern, welche sich mit wissenschaftlichen und insbesondere philosophischen Fragen zu beschäftigen pflegen, das Verständniss für die sokratischen Ideen eröffnen, und sie so der Lehre der neusokratischen Schule näherbringen kann. Wir haben deshalb kein Bedenken getragen, der Veröffentlichung dieses Buches zuzustimmen, und dies durch den Abdruck dieser Erklärung auch öffentlich zu erkären. Auch bitten wir bei dieser Gelegenheit alle jene Leser und Leserinnen, welche sich für die sokratischen Ideen interessiren, über dieselben nähere Auskünfte wünschen, oder der sokratischen Schule beizutreten gedenken, sich diesbezüglich an den Verfasser (Dr. Heinrich Gomperz, Wien, III. Reisnerstrasse 13) zu wenden.

Παιδιᾶς χάριν.

Wien, im Februar 1897.

Für die sokratische Propaganda:

Leo Haas.

